

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (الأنعام)

التفسير الباقلي

بمجلد منتخب

التفسير للقاضي البيضاوي

مترجم: عبد الله القاضي البيضاوي

مجلد ۱۰۰

مترجم: حضرت مولانا فخر الحسن صاحب مدظلہ
صدر المدینہ دار العلوم دیوبند

مؤیدین

حضرت مولانا بشکیل احمد صاحب مدظلہ
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ

اسلامی کتب خانہ

علاقہ خانیوال، خانیوال، فون: 4927159

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَوَّلُكَ عَلَى هَذِي تَرْتِجُهُ الْبَسْمَةُ فِي مَحَلِّ الرَّقْعِ إِنْ جَعَلَ أَحَدُ الْمُوصُولِينَ مَفْصُولًا
عَنِ اسْتَقْيَانِ خَبَرِهِ وَكَانَ ثَمًّا قِيلَ هَذِي لِلْمُتَقِيَانِ قِيلَ وَأَيُّهَا لَمْ يَخْصُوا بِذَلِكَ فَاجِيبْ
بِقَوْلِهِ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَايَةِ وَالْآفَاقِ سَيُفَادِلُ لِمَحَلِّ نَهَا وَكَانَ نَتِيجَةُ الْأَحْكَامِ
وَالصِّفَاتِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَأَجَابَ بِمَا تَلَّى قَالَ بِالْمَوْصُولَيْنِ بِحِجْزِ الصِّفَاتِ اخْصُوا
يَا هَذِي وَتَطْبِيقُ أَحْسَنَتْ إِلَى زَيْدٍ صَدِيقُكَ الْقَدِيمُ حَقِيقُ بِالْإِحْسَانِ نَأَنَ اسْمُ
الْإِمَارَةِ هُنَا كَعَادَةِ الْمَوْصُولِ بِصِفَاتِهِ الْمَذْكُورَةِ وَهُوَ بَلَّغٌ مِنْ أَنْ يَسْتَأْثِرَ
بِاعَادَةِ الْأَسْمِ وَحْدًا لِأَنَّهُ مِنْ بَيَانِ الْقَضَى وَتَلْخِيصِهِ نَأَنَ تَرْتِيبُ الْعَمَلِ عَلَى
نَوْصِيفٍ يَنْبَغِي أَنْ يَأْتِيَ الْمَوْصُولُ بِهِ .

ترجمہ: یہی لوگ اپنی پردرد و گداز کی طرف سے رہنما بن گئے۔ علماء و رفیع میں ہے بشرطیکہ سب اسی درجہ میں ہوں جن سے کسی ایک کو اختیار ہے جلاسا کے اور پھر ان کا نام و فصول کی خبر ہے جسکو آپ نے عقین سے جہاد قرار دیا ہے اور گو اس لئے کہ ان سے ہماری ہدیٰ المستحقین میں کی کتاب بہت پر گزرا کہ ان کی دولت و خیر و نیکوئی کی طرف سے سوال و افکار مستحق ہیں کی کیا خیر ہے کہ وہ بیک وقت ان کی شہادت و شہادت کا کثیر سے ان کی عظمت و بزرگواری کا بیان کرے اور نہ وہ عیب لائے اور اگر احد ان خصوصوں کو عقین سے جہاد و توحید اور ان کی علی بدی الخ جہاد سے متعلق جو گا اور اس کے لئے کہ کئی فعل اعزاب نہ ہو گا اور گو یہ بارِ مسئلہ خیر اور خیر ہے کچھ کلام اور کچھ جلی صفات کا۔ یا اس مسائل کے سبب کی باوجود ہے جس نے یہ جوچا کہ جو لوگ ان مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہیں انھیں کو کہا ہو کہ وہ ہدایت کے ساتھ مخصوص ہوئے اور اس کی نظیر احسب ان الذی صد یقلت القدیم صمد یقلت القدیم صمد یقلت القدیم حقیق لعل الذلک دعوئے نزدیک بجانب احسان کا یہ اور نہ انما درست اس کا اہل بھی ہے۔

تقسیم :- اس آیت کے ذیل میں تین بحثیں درکار ہیں۔ پہلی بحث جملہ اولاد کی ترقی کے اعتبار سے ہے جن میں علم معقول کے اعتبار سے جملہ نواحد کا حق درکار ہے۔ دوم بحث علمی کی حیثیت استقلال کے متعلق ہے۔ تیسری بحث ہدیہ کو بیکارہ درکار کرنے کی وجہ سے متعلق اور اس میں ترقی کی حیثیت قرأت کے متعلق ہے۔

محبت اول کے سمجھنے سے پہلے تین باتوں کا سمجھنا ضروری ہے اول استغنیاء کی تعریف اور اس کے اقسام تو استغنیاء کے متعلق پہلی مثال کہتے ہیں کہ انفسل لکھوں البھلائی جواباً یہ سوال اقتصادیت، الاولیٰ یعنی استغنیاء و اجماعت مستانفقت و بطریق علیہا الاستغنیاء ایضاً یعنی اگر جہل کفار و غف کو اس میں ترک کر دیا جائے کہ وہ سوال مقدور کا جواب وراق ہو رہے تو اس میں ترک غف کو استغنیاء کہتے ہیں اور اس میں کوئی نفع نہیں ہے نیز کھوں کھوں اس میں پرہیز غف استغنیاء کا اعلان کر دیا جاتا ہے استغنیاء کی جن قسمیں ہیں ایک وہ استغنیاء کو جو یہ سوال کی وجہ سے جو حکم مطلقاً سبب حکم ہے یہ سبب خاص ہے نہ جو میں سوال مقدور کے اندر مطلقاً اس سبب حکم کے متعلق روایات کی ایک اور آپ نے اس کی جواب دینے کے لئے جملہ ممانعت ذکر کر دیا جیسے کہ شارح کا اشارہ

قال لی کیف است قلت علیہ لیل
سہمہ و انہ و جنہ فی ضوئیل

ترجمہ : اس نے مجھ سے پوچھا کہ کہتے عزائم میں تو میں نے جواب دیا کہ سلام میں سیاری کاسب تن زات کا مانگنا اولیٰ کہ
خوبل غیبہ ترا س شعر کے اندر سر عام و عزائم طویل جلالت اللہ جب اور اس کے اندر اس قسم کا احتیاج نہ ہے کیونکہ جب
اس نے کہا عیسٰی فرمودیجئے وہاں کے دل میں ایک سوال پیدا ہوگا کہ ان تمام عزائم میں تو میں نے جواب دیا کہ کاسب تن زات کا مانگنا اولیٰ کہ
سبب کے بارے میں ہے مسائل کی سبب قاضی کو جیسوں کہ کہے در بیان نہیں کر رہا ہے اس وقت کے شاعر نے لکھ کر کسی تاجیک
کے سادہ طریقہ پر سہرا دم و عزائم طویل کہا دوسری قسم ہے کہ احتیاجات ایسے سوال کی وجہ سے واقع ہو جس کا تعلق
سبب قاضی سے ہو یعنی سوال مفرد کے اندر کسی خاص سبب کی تفسیر کے کہ سوال کی گالی ہو کہ یہی سبب ہے اس
کی جواب دہی کے لئے جلالت اللہ ذکر کیا جائے جیسے وہاں کوئی نفسی ان النفس لامارۃ یا سو دامن جلالت اللہ کے اندر
ان النفس لامارۃ یا سو دامن جلالت اللہ ہے اور اس میں اختلاف کی دوسری قسم متحقق ہے اس طویل پر کہ جب حضرت
یوسف نے غمناک یا ماری نفسی کہ اس ایسے نفس کی ہر بات نہیں کر سکتا تو ساتھ کہنے میں ایک سوال پیدا ہوگا کہ اس
برائت نہیں کر سکتے کیا نفس برائی کا عقلم نہ ہے تب اس کے جواب میں فرمایا یا ان النفس لامارۃ یا سو دامن
یعنی نفس برائی کا عقلم دینے والے نے تو دیکھئے سائل نے اس پر عدم تردید کے جب قاضی کو ذکر کرے اس کی تفسیر
کے متعلق دریافت کیا ہے کہ یہاں میں حسیب اب نہایت کہ اس کی کیا اور میں نے کہ آیت کے اندر یہاں سبب قاضی
کے متعلق سوال کیا ہے تو دلیل ہے کہ آیت کے اندر جواب ان اور تاہم تاجیک کے ساتھ تو لکھتے ہیں یہ سبب قاضی
ہے کہ سائل مفرد ہے یعنی اس کے طویل تو یہی ہوتا ہے عزائم در خواہ کی کہنے کے واسطے سوال کر رہا ہے پس
اس کے نزدیک کوئی سائل کہنے کے واسطے تاجیک کے ساتھ جواب دیا گیا تیسری قسم یہ ہے کہ احتیاجات ایسے سوال کی وجہ سے
واقع ہوئے کہ جس کا تعلق کسی سبب سے نہ ہو نہ سبب قاضی سے اور نہ سبب مطلق سے بلکہ سبب کے علاوہ کسی اور
چیز کے متعلق سوال کیا جائے جیسے اللہ کا فرمان تو اللہ اسد زلال سلام میں غالب سبب ہم پر اختلاف ہے اور اس کے
انداز اس قسم کا احتیاجات یا ماری تاجیک کہہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ فرشتوں نے اور حضرت ابراہیم کو سلام
کیا تو ساتھ کہ اس میں سوال پیدا ہوگا کہ جو عزائم ابراہیم نے جواب دیے کیا فرمایا تو اس کے جواب کے لئے دفتر خانے
نے غالب سلام فرمایا تو دیکھئے اس وقت ہر سوال کسی سبب کے متعلق نہیں ہو رہا ہے بلکہ ما جواب ابراہیم متعلق

سوال ہے جو کہ سب نہیں ہے قابل کے حکم کا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے متعلق سوال کیا جائے اور اس کے جواب
 کے لئے جملہ مسائل ذکر کیا جائے تو اس شخص کو مستوفی عنہ الذی یکتفی ہے۔ استیانت کی مستوفی عنہ کے اعتبار سے
 دو قسمیں ہیں اہل الاستیانت یا نادر اسم المستوفی عنہ دوم استیانت باعادة صفت المستوفی عنہ یعنی ایک
 قسم استیانت کی قریب ہے کہ جملہ مسائل ذکر کے اندر مستوفی عنہ کے نام کو ذکر کر دیا جائے جیسے اسحت الیٰ زیلاں پر سوال چنانچہ
 ازلیہ حقیق بالاحسان کیا ازید احسان کے لائق ہے (تو اس کا جواب دیا جائے زید حقیق بالاحسان تو دیکھو
 اس میں مستوفی عنہ زید ہے اور جملہ مسائل ذکر کے اندر اس کے نام کو ذکر کر دیا گیا اور دوسری قسم یہ ہے کہ جملہ مسائل ذکر
 کے اندر مستوفی عنہ کی ایسی صفت ذکر کر دی جائے جو حکم اس میں کے مناسب ہو جیسے جملہ سے زید حقیق بالاحسان
 کے مدد قیام التقریر اہل مذکورہ کی یہاں پر جملہ مسائل ذکر میں مستوفی عنہ کے صفت صحت کو ذکر کر دیا گیا ہے جو
 استحقاق احسان کے مناسب ہے۔ استیانت کی ان دونوں قسموں میں سے دوسری قسم کو زیادہ پیش قرار دیا
 گیا کیونکہ اس دوسری قسم میں تو بالذکر یعنی بالمرہ بیان کا نادر حاصل ہوتا ہے یعنی دونوں قسم کا مستوفی عنہ اس کی
 وجہ سے بیان ہو جائے پھر ازید احسان کی صورت پر یہ کوئی حکم پر یہ کیا جائے کہ مستوفی عنہ کے لئے صفت
 ہوتا ہے پس جب جملہ مسائل ذکر کے اندر صفت کو ذکر کیا تو حکم کیا تھا ساتھ اس کی علت میں بیان کر دی غلات پیدل
 قسم کے کہ اس میں یہ نادر حاصل نہیں ہوتا ہے اور تیسری بات یہ ہے کہ بغیر دلائل کی قریب ہے کہ یہ چیز کی ذات کے اوپر
 جس کا سبب ذکر ہو چکا ہے خواہ لفظ یا معنی یا مکمل یا نکتہ اس اشارہ کے کہ وہ دلائل کو مانے اور حسب کیفیت
 ذکر کے اور پس اس چیز کے ذکر پر جس کا ذکر ہو چکا ہے اور جس کیفیت سے ذکر ہو چکا پس اگر کسی شخص کو چند
 صفات کے ساتھ ذکر کر دیا جائے اور اس کے جملہ مسائل ذکر لانا ہو تو اگر آپ جملہ مسائل ذکر کے اندر ضروریات کے قواعد کو
 تصریح اس کی ذات پر دلائل کرے گی۔ مذکورہ صفات پر اس نے استیانت کی پیدل قسم یعنی استیانت باعادة اسم
 المستوفی عنہ کی قسم حاصل ہوگی اور اگر آپ جملہ مسائل ذکر کے شروع میں اسم اشارہ لائیں گے تو چونکہ اسم اشارہ
 موصوت بلکہ الصفات پر دلائل کرتا ہے اس لئے استیانت کی دوسری قسم یعنی استیانت باعادة صفت
 المستوفی عنہ کا مقصد ہوگا ہاں نذر لانا ہو گا کہ صفت کے ذکر کرنے میں تفصیل اور تصریح ہوگی سب کی لیکن اسم اشارہ
 کو ذکر کرنے کی صورت میں سبب اشارہ کا ذکر نہ ہو گا۔ حاصل یہ ہے کہ اسم ضمیر سے استیانت کرنا بہتر ہے
 مستوفی عنہ کے نام کو ذکر کر دینا ہے الا اسم اشارہ سے استیانت کرنا بدینہ مستوفی عنہ کی صفت کو ذکر کرنا ہے
 اب سمجھئے کہ قبل الذلک علیٰ ہدیٰ میں مذکور سوال سے خالی نہیں آتا وہ اس کا متعلق قابل سے جوڑی گئے یا نہیں
 اگر اس کا قبل سے متعلق ہو تو یہ مسئلہ عمل و فعل میں ہو گا اور تصریح کو اب قابل سے متعلق ہونے کی دو صورتیں ہیں
 اول یہ کہ الذین یؤمنون بالغیب کو متعلق سے بالکل جدا اور بعض متعلق کی تفسیر یؤمنون بالغیب کو صفت قرار
 دیاں صورت میں الذین یؤمنون بالغیب مطوف علیہ ہو گا اور الذین یؤمنون بالغیب ایک انفرادی معلوم
 مطوف اور مطوف علیہ علیٰ کہبت اور ان الذلک علیٰ ہدیٰ میں مذکور اسم کی خبر میں ہی صورت میں جب الذین
 یؤمنون بالغیب کو متعلق سے جدا آگیا تو الذین یؤمنون بالغیب اسم انفرادی ایک اور کو متعلق سے جدا مان کر

موسول اولی کا معطوف ماننا پڑے گا کیونکہ اگر آپ موسول اثنی کو معطوف نہیں کرتے تو ابتدا اور خبر کے درمیان فصل
بلاکامی نہیں آتا مگر اسے گا جو نا مناسب ہے

پھر مثال ایک صورت میں الفین یوسفان بالغیب جملہ مستأنفہ جو عکلا اور اس کے اندر استئناف کی ان
تلقین سے پہلے قسم ہوگی اس طور پر کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا بدیہی فلتعقب یعنی اس کتاب کا بدیہی ہونا
مستعقب کے لئے خاص ہے تو سوال پیدا ہوگا کہ انکسب اختصاص، تلقین کیونکہ انکسب بدیہی پہلے یعنی اس سبب
کتاب کی بدایت کو مستعقب کے لئے خاص کیا گیا تو گویا، فقط سبب اختصاص کے متعلق سوال کیا گیا تو اس کا
الذین یوسفان بالغیب انکسب جواب دیا گیا جواب کے اندر اللہ تعالیٰ نے ایسے اوصاف ذکر فرمائے جو مستعقب
کے اختصاص کا سبب تھے یعنی ایسان بالغیب ذات مسئلہ بنیاد رکھنا اور ایمان بالقرآن اور بالکتاب
السا بق ان اوصاف کے اندر درج ہیں فقہاء سے تعلق رکھتی ہیں اور درج ہیں اغان سے تعلق ہیں تو اب
جواب کا حاصل یہ ہوا کہ مستعقب کے ساتھ بدایت کو عام میں سے کیا گیا کہ مستعقب کے اندر فقہاء مذکور ہونے سے جانتے تھے ایس
یہ فقہاء صحیحہ اور اغان عامل سبب سے تلقین کے اختصاص کا نتیجہ اس سبب سے مستعقب مستوفی غریبہ اور ایمان
بالغیب اور ذات مسئلہ اس کے اوصاف ہیں اور ایمان از صاف سے استئناف کیا گیا ہے پس جس طرح جو مسئلہ
کے اقسام تھے ہیں سب سے مستعقب سے اسی طرح استئناف کی دوسری تقسیم کے اعتبار سے جو درجہ ہیں ان میں سے
دوسری قسم پر بھی مشتمل ہے یعنی استئناف باعداد وحدت، استئناف عن ہذا اور دوسری صورت یہ ہے کہ الذین
یوسفان بالغیب کے مستعقب کو مستعقب کے ساتھ اور الذین یوسفان بالغیب کو مستعقب کو مستعقب کو مستعقب کو مستعقب
عقل بدیہی میں ایم کو خبر کی صورت میں منہ اور خبر میں خبر بدیہی مستعقب میں یہ معلوم ہونے کے لیکن یہ مطلق اس صورت
میں درست ہوگا جبکہ الذین یوسفان بالغیب ایک انداز سے تصریح ہو کر کہ ایک کتاب پر مبنی بدایت اور علاج فقہاء
پر وہ جو لوگ ہیں جو قرآن اور کتب سابقہ دونوں پر ایمان رکھتے ہیں مگر وہ لوگ جو صرف کتب سابقہ
کو مانتے ہیں اور تصریح کی ضرورت اس لئے ہوگی تاکہ اس جملہ معطوف درج کے معطوف علیہ مبنی بدیہی تلقین
کے درمیان مزا صحت پیدا ہو جائے اور اس سبب اس وقت پیدا ہوگی جبکہ اس جملہ معطوفہ کے اندر جن کا قصد کیا جائے
اس طور پر کہ بدیہی تلقین سے کتاب کے کمال کو بیان کیا جائے اور اس دوسرے طبقہ سے بدیہی تصریح کا قصد کیا گیا تو
اس سے کہ کتاب کا کمال بیان ہو کہ کتاب میں اس کمال ہے کہ جس کے لئے اسے بدایت اور اس سبب کو پایا ہو
پس پس اس جملہ غرض کے اندر قصد ہو چکا کہ وہ جب غرض میں کند ہو گئے تو معطوف علیہ اور معطوف میں مزا صحت
ہو گئی جس کی وجہ سے اظہار کرنا دوسرے ہو گیا اور اس دوسرے جملہ سے تو یہیں کا قصد کیا جائے تو معطوف خبر
اور معطوف میں کوئی مزا صحت نہیں ہوگی تاکہ ان الفاظ جو کمال میں کہ وہ سبب عطف کے باقی درست نہیں ہوگا
مگر کہ عطف ہو رہا ہے۔ پھر لفظ دوسری صورت کے اندر تصریح کا قصد کرنا خبری ہو گا اس صورت میں استئناف
نہیں ہوگا اس موقع پر ایک مسئلہ پیدا ہوئے کہ عطف کی مزا صحت ان جملہ احصاء معطوفین معطوف
عن اختصاص میں سے اور جن کے مبنی محرم میں آ رہی ہے جو اقبس میں مذکور ہیں لیکن ان میں مزا صحت

اسی تفصیل میں جو لفظ کا ذکر سے پہلے صرف پہلی والی ترکیب کو پیش نظر رکھا ہے اور دوسری ترکیب کی بالکل تفصیل نہیں کی ہے تو گویا یہاں تین چیزیں درمیش ہیں اول ترکیب کا قافی کی عبارت و اصطلاحوں سے دو غلط ترکیبیں کیے گئے ہیں اور دوسری ترکیب کا قافی صاحب کی عبارت میں کیا ترکیب کے انہوں نے تفصیل میں صرف اولیٰ ترکیب کو پیش نظر رکھا۔ سوم ان دونوں باتوں کے معلق ہونا کے بعد اشکال کا جواب اول بات تو ظاہر ہے کہ ترکیب قافی صاحب نے فرمایا کہ خداوند حکم علی ہدیٰ بن دہم غفرہ لہما احوالہما لیسوا کو تحقیق سے یہاں لایا گیا ہے اور اصطلاحوں میں یہ دو غلط صورتیں نکلتی ہیں لہذا اسی قول سے دونوں ترکیبوں کا جواز کچھ میں آیا ہے۔ دوسری بات یعنی قرینہ کیا ہے قافی صاحب کی عبارت میں قرینہ ہے کہ قافی صاحب نے صاحب بقولہ اللہ میت یومنون فرمایا والدین یومنون نہیں فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ پیش نظر صرف پہلی ترکیب کی تفصیل ہے و دوسری ترکیب کی نہیں نیز قافی صاحب نے اصیب کا لفظ لیا جس سے معلوم ہوا کہ اس ترکیب کی تفصیل کر رہے ہیں نہ سوال کا جواب واضح ہے اور جواب سوال صرف پہلی ترکیب کے اعتبار سے جو مسئلہ ہے کیونکہ دوسری ترکیب کے اعتبار سے جملہ والدین یومنون بعد انزل الیہا تو غرض ہے استنباط نہیں ہے مگر جو جواب سوال ہو۔

پس ماحصل یہ ہے کہ تفصیل میں قافی نے صرف ترکیب اول کو پیش نظر رکھا ہے و بالکل احوالہما لیسوا سے دو غلط ترکیبیں نکالیں ہیں اور یہ جواب اس کا ہے کہ دوسری ترکیب دو وجوہوں کی بنا پر ضعیف ہے میں اس کے ضعف کی وجہ سے قافی نے تفصیل میں بھی گنہگار نہیں رکھا اول وہ ضعف یہ ہے کہ جب دو موصوفوں کے درمیان حرف مطلق ہو جو ہر دو مطلق ہیں احوالہما کا آخر پہلے جو تو اس صورت کے اندر داخل مطلق کہلے یہ خلاف اصل ہے کہ دوسرے کو پہلے سے بالکل جدا کر دیا جائے اور دوسری ترکیب کے اندر یہی فرمایا ناذا آتی ہے۔ دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ آگے چل کر قافی صاحب نے فقرہ و علیہ را کا استدلال ذکر کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ والدین یومنون، بما انزل الیہا و ما انزل من قبلک کے اور جو اول تک علی ہدیٰ بن دہم اور اول تک ہمہ المفلحون کا جو ہر باب ہے وہ صریحاً ہے پس اگر آپ دوسری ترکیب کا اعتبار کریں تو انہی تین یومنون بما انزل الیہا سے بالکل جدا ہو جائے گا والدین یومنون بالعبید سے ماحول یومنین عرب میں قرابہم کا اصل ہو گا کہ فساد کمال پر اور ب کی بابت پر صرف یومنین اہل کتاب ہیں اور ان کے علاوہ کوئی بھی نفع کا نہیں پر نہیں حق کو یومنین عرب میں اور یہ ترجمہ اس کے گئے ہیں کہ اول تک علی ہدیٰ بن دہم اور اول تک ہمہ المفلحون کا صریحاً حق یومنین اہل کتاب کے یہیہ اعلیٰ کے مقابلہ میں صریحاً اہل ایمان ہیں اعلیٰ کے اندر والدین یومنون بالعبید یومنین عرب جو مانگے ہیں اس دوسری ترکیب کو مانگے کی وجہ سے خلاف مقتدا مسمیٰ ہوا اور یہاں سے ان دونوں وجوہ کی دہم سے دوسری ترکیب ضعیف ہے اس لئے قافی صاحب نے اس کی کوئی تفصیل نہیں کی۔

بلکہ عبد اللہ مسمیٰ بالکوفی نے تو یہ کہہ دیا ہے کہ اگر والدین یومنون بما انزل الیہا سے وہ تین معنی مراد ہیں جن کو قافی نے والدین یومنون بما انزل الیہا کے قول میں ذکر کیا ہے تب تو پہلی ہی ترکیب صحیح ہے اور اگر جو تھے معنی مراد ہیں جو ارشاد خدا تعالیٰ نے ذکر کیا ہے تو دوسری ترکیب بھی جائز ہوگی اور وہ دوسری ترکیب اگر خاص بعد انعام

کے قبیل سے ہو کر آکر ابدانگیر نے دوسری ترکیب کے حراز کو صرف ایک صحت میں محدود کر دیا اور بعض لوگوں نے اس پر جو حمل کے بلکہ دوسری ترکیب جائز ہی نہیں ہے لیکن اس پر اعتراض دارین ہو گا کہ اصل اصول اس سے تو بدل کر کسی بھی قسم کی تامل نہیں ہے

جواب اس کا یہ ہے کہ حق نے اصل کا حفظ اور جوہر فارابی کے استعمال کیا ہے جس سے ہماری یونانی، انقیب، دانا، موصول، مروجہ اور کلاویس میں اس کی نظیر ملے گی کہ اصل مضمون کو بدل کر صرف طواف و صلا اور پلٹے ہیں لیکن اس میں تاویل کے اعتبار سے قاضی صاحب کی عبارت کا ترجمہ ہو گا کہ اگر اولاد کے جوہرہ اور لافین یونانی، انقیب، کو قلعین سے جہاں وابستہ ہے تاہم کی عبارت سے ہماری پہلی دال ترکیب سمجھ میں آکر ہی ہے

ایک بات بطور حل عبارت کے ہم سمجھتے کہ قاضی کی عبارت حلیہ متعارفہ اور دن علی الریح اس کی بنیاد پر اور حفظ فرما رہے تفسیر کے بعد مذکور ہے اس کی عبارت میں ہے اور اگر حمل اولاد کا تعلق اقبل سے ذکر کیا جائے تو اس حالت خود حمل اولاد کے بدن پریم حالت متعارفہ ہو گا درجہ اولاد کا کوئی عمل اور یہ نہیں ہوتا اس لئے اس حمل کا بھی کوئی عمل اور یہ نہیں ہو گا کہ ترکیب اول ہی اولاد کے متعارفہ علی بدی من دہم خبر متعارفہ اور خبر علی مصلحت علیہ اور اولاد کے ہم انفقون مصلحت خواہ بطور مصلحت مصلحت خواہ علی مصلحت علیہ علی مصلحت کے طور پر ہر مالی جیسا بھی ہو اولاد کے علی بدی من دہم حالت متعارفہ ہو گا۔

اب یہ عبارت کے استنبات کے لئے اس میں قاضی نے جو قاضی کے بارے میں صاف لکھ کر سمجھ لیجئے کہ استنبات کے اقسام تین ہیں سے دوسری قسم میں سبب قاضی دالہ تو متعلق نہیں ہے کیونکہ سبب قاضی کے متعلق سوال کا متعلق ہی نہیں ہے البتہ پہلی اور تیسری قسم متعلق ہو سکتی ہے لیکن قاضی اس کے کہ آپ پہلی اور تیسری قسم کے متعلق سمجھیں اس سے پہلے سمجھ لیجئے کہ احکام سے مراد وہ احکام ہیں جو اولاد کے کتاب اولاد ہی کے متعلق سے مستعار ہو رہے ہیں لیکن کتاب اللہ کا کمال ان کتابوں اور قاضی طور سے متعلق کے لئے عبارت متعلق ہو نا اور وصفا سے مراد وہ وصفا ہیں جو یونانی، انقیب سے انزل من ملک تک ذکر کے لئے یعنی ایمان، انقیب اور اقامت متعلق اور ایمان، ذکر و ایمان یا القرآن و لکتاب السابقہ اب سمجھتے تیسری قسم قاضی طور پر متعلق ہے کہ اس میں نکل احکام و وصفا کے متعلق کے بعد یہ سہل کیا کہ ان احکام و وصفا کا کیا فائدہ ہے بعد ان کے ان کے لئے سا اثر اور جوہر ہو گا تو اس کا اولاد کے علی بدی من دہم سے جواب رہا گیا کہ بھائی یہ خبر قابل بھی حاصل ہو گا اور سہل ہے۔ ماحمل قوم کو دنیا میں اس قسم کے لوگ ملک کا جواب سے بلا سترہ نہیں گئے اور اولاد کے کوئی کوئی کمال میں حجت اور نصیب حجت سے ختم ہوا ہے کہ اگر یہ حمل اولاد کے احکام و وصفا سے سابقہ کا نتیجہ اور اثر ہے تب یہ تو دیکھتے اس میں تیسری قسم اس طور پر متعلق ہوتی کہ اس نے فائدہ اور نتیجہ کے متعلق سوال کیا تھا جو غیر سبب جہاں تقدیر پر حمل اولاد کے اور اس کے قابل میں فصل کمال انسانی کا وجہ ہے ہو گا کیونکہ خبر کوئی خبر سے کمال متعلق ہو نا ہے اور دوسری قسم اس طور پر متعلق ہو گی کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا حدیث علیہ متعلقان، اللہ تعالیٰ یومنون ان میں بلا مشیت کو متعلق ہے کہ اس قاضی کے کہ چند وصفا ذکر کر دیں تو اس کے لئے سوال کیا مالک و مودعین بھائی و امیضا

و معنی الاستعلاء فی علیٰ ہذا ہی تمثیل تمکنہم من الہدای و استقر ہارہم علیہ بحال من
اعتلیٰ بالشئ و رکبہ و قد صرحوا بہ فی قولہم انطی الجہل و انقوی و اتقصد غارب الحق

ترجمہ ہمارے علیٰ ہدیٰ میں استعلاء کا مفہوم متقین کے ہدایت پر جاگزیں ہونے اور ان کے اس پر استقر ہونے کو
تقصید و تزیین اس شخص کے حال سے ہے کسی شیء پر یا انشیں اور سوار ہو۔ اور انیٰ ہوئے اس تمثیل کی توضیح کر دی ہے
اپنے قولیٰ اعتلیٰ بالجہل اعلم اس کے جہالت اور کسوت کو سوار ہو یا یا اور غماض غفائی کی کوہان پر جا بیٹھا۔

دو تہیہ و تہیہ استعلاء یا الہدیٰ کیا وجہ کہان کو کل کو جو موضوع ہندہ الصفات میں ہدایت کے ساتھ تو
خاص کر کیا افراد تک علیٰ ہدیٰ میں یہ سمجھے اس کا جواب دیا گیا کہ بھائی یہ ہیں صفات سبب اور متعلق ہیں ان کے
ہدایت پر تاخر ہونے کا تو سبب صفات کے بعد ملنے کی علت سے بالکل غافل تھا اور آپ نے جب انہیں صفات کو
سبب قرار دیا تو اگر مسائل کو عقلیت کی غینہ سے بیدار کر کے اس کی ظہری صفات کی عظمت کو بخند یا اور اس میں
پہلی قسم اس طور تحقیق ہے کہ اس میں سوالیہ سبب علق کے متعلق یہ الیٰ اور جس طرح اس میں استیانت کی مبالغہ
میں سے پہلی قسم تحقیق ہے اسی طرح بعد والی قسم میں سے دوسری قسم میں استیانت بالصفات کی تحقیق ہے اور
وہ اس طور پر کہ شروع میں اس اور تک لیا گیا ہے اور اصل میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اسم اشارہ کوشت اور یہ مولود
تک الصفات جو تہیہ ہیں اسم اشارہ سے استیانت کرنا بعد صفت سے استیانت کرنا ہے۔ تاہم صاحب یہ بھی
بتلا ہے ہیں کہ استیانت بالصفات بالصفات بقرابہ استیانت بالاسم کے بغیر کیا استیانت بالصفات کے بعد تحقیق حکم کی
جس صفات جو رہا ہے کہ جو کہ حکم کا وصف ہو تو جب کہ اس بات کا اعلان کرنا ہے کہ یہ ہیں وصف اس حکم کا موجب
اور تحقیق ہے اس اعتبار سے قبل اور تک لیا گیا ہے اس فصل شدہ کہان انتقال کی بنا پر جو کلام اس نے کہ اس صورت کے
اندوہل اور تک علیٰ ہدیٰ میں یہ سمجھنے کے بعد کہ سوالیہ انتقال کا جواب ہوگا اور جن دو جملوں میں اس قسم
کا متعلق جو رہا ہے کہ کہان انتقال جو کہ تہیہ صاحب تعلیم نے بھی خیر کہان انتقال کی یہ ہیں صورت پیش کی ہے
و نظیرہ احصت الیٰ زید صدیقہ اللہ یم حقیقہ بالاحسان الخ

یہاں سے تاہم صاحب استیانت بالصفات کی تفسیر یہاں کر رہے ہیں جس میں جن صورتوں میں استیانت بالصفات
تحقیق ہو سکتا ہے تمام صورتوں کی یہ جملہ تفسیر ہوگا اس وجہ سے تفسیر کی ضرورت نہ رہے گی کی یہ ہے اور وہ صرف
دو ہی صورتیں ہیں ایک سب سے پہلی صورت اور دوسری سب سے آخر کی صورت۔ پس گویا یہ جملہ تفسیر ہے ان دونوں
صورتوں کی ۱

[illegible]

اس مسئلہ پر تہیکہ کی مثال صرف میں اللہ تعالیٰ کا فرمان لڑا مکتبہ کا حکم فی بعض نوع التخیل کے اندر ہی مبتدا
نہی ہے اصل اس کی یہ جو نا چاہیے گا مکتبہ علی بندہ داخل کو نکالے آیت کے سن کر لفظ میں تم کو مجبور کر دیا
یہی رسولی دلائل کا یہ اس لئے مجبور کی مثال پر رسولی دینے کی دھمکی دے گی کہ اگر تم اس میں رسولی دینے کی دھمکی
دلائی مقیم کا نام کرنے کے واسطے علی بندہ داخل ہی مناسب تھا مگر لفظ کو اس پر تو یہ بڑا مستعارہ تبعیہ کے
ظہور پر استعمال کیا ہے اب اس طرح کے متعلق علی بندہ داخل ہوئے کو تشبیہ دیدی کسی ضرورت
نے اپنے لفظ میں مستقر ہونے کے ساتھ یہی جس طرح کوئی ضرورت اپنے لفظ کے اندر اس طرح مستقر ہو چاہے کہ وہ
بچے لفظ کے حدود سے باہر نہیں ہو سکتے اس طرح قرآن نے اس طرح کو دیکھ کر مجبور کی مثال علی پر
تم کو اس طرح ٹھیک کر کے رسولی دینے کا کتبہ بالکل ادا کر دیا کہ جو سب کے لئے تو تالیفات کے اندر استعمال شدہ ہوا اور
قرآن میں نہ ہوا اور جو کتبہ قرآنیت متعلق ہے ان کے سن کا انداز اس تشبیہ کے واسطے ہی کو مقبہ کے اندر استعمال کر لیا
یہ بحث کا حاصل سمجھ لیجئے۔

ماصل بحث یہ ہے کہ علی کا استقلال علی ہدیٰ میں رہیم میں علی کے حقیقی تئیس کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ استقلال
 تنبیہ کے طور پر ہے اور علی حقیقی معنی کے اعتبار سے اس نے مستقل نہیں کہ ہدیٰ کے اوپر تحقیق اس طور مستقل
 نہیں جو بطور کرید ہیئت پر ہو کہ ہدیٰ ایک معنوی چیز ہے جو جسم انسانی کے ساتھ قائم ہوتی ہے کوئی جس چیز نہیں
 حالانکہ استقلال حقیقی کے واسطے مستقل علیہ کا جس پر اثر ہوتی ہے جس جہاں آیت کے اندر استقلال حقیقی نہیں
 ہو سکتا تو لاہار علی کا استقلال استقلال مقید کے طور پر ماننا میرے گلا اور اس کی صورت یہاں یہ ہوتی کہ تحقیق
 کے ممکن میں ابھرتی اور استقلال علی ابھرتی کو تنبیہ دی گئی اس شخص کی حالت کے ساتھ جو کسی چیز پر سوار ہو یعنی
 اس کے ساتھ علامہ کے ساتھ تنبیہ دی گئی تو گویا تنبیہ ممکن ہے ابھرتی ہوا اور مشیہ استقلال علی مرکوب ہوا اور
 چونکہ استقلال مستقل ہے علی کے معنی کا بغیر اس کے واسطے علی کو مشیہ کے اندر استقلال کریا پس علی کا استقلال آیت
 کے اندر استقلال تنبیہ کے طور پر ہو گیا اس فقرہ کا اعتبار سے قائم کی عبارت میں تنبیہ کا لفظ مقصور ہے معنی
 میں ہو گا جس کا مطلب یہ ہے کہ آیت کے اندر علی کا استقلال کے تحقیق کے ممکن میں ابھرتی ہے کو استقلال را ایک
 کی صورت میں پیش کرنا مقصود ہے تو کہ جب کسی معنوی چیز کو عسوس کی صورت میں پیش کر دیا جاتا ہے تو وہ
 اور علی النفس ہو جاتی ہے جسے کہ توحید زدہ ہو ایک معنوی چیز ہے نزدیک اس کے ساتھ تنبیہ دینے کی صورت
 میں واضح اور نمایاں ہو جاتی ہے بعض لوگوں نے یہ کہ تحقیق یہاں تنبیہ کے معنی میں نہیں بلکہ تنبیہ کا لفظ اہل
 معانی کی اصطلاح کے مطابق واقع ہوا ہے تنبیہ اہل معانی کے نزدیک ہے ہیں تنبیہ ہیئت تنبیہ تنبیہ
 من امور متعقدہ متعقدہ یعنی تنبیہ اور سے ایک ہیئت کو متعقد کرنا جائے اور اس کو تنبیہ کی جانب میں کھینچ
 جاتے اور اس طرح تنبیہ اور سے ایک ہیئت متعقد کر کے اس کو تنبیہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس
 ہیئت متعقد کو اس ہیئت متعقد کے ساتھ تنبیہ دی جائے آیت کے اندر اس کی صورت پر ہوگی کہ تنبیہ کی جان
 میں تحقیق میں اور ہدایت ہے اور ایک ان کا ممکن میں ابھرتی ہے اور تنبیہ کی جانب میں را ایک ہے مرکوب
 اور را ایک کا مرکوب بلا استقلال پس ہر ایک کی جانب میں میں میں ہیں اور ہر سے ایک ہیئت
 متعقد کر کے ایک کو دوسرے کے ساتھ تنبیہ دی گئی اور اس کی جمیعت میں علی کا استقلال کیا گیا ہے پس آیت
 کے اندر ہیئت اجابہ کو دیکھتے ہوئے تنبیہ ہے اور علی پر نظر رکھتے ہوئے استقلال تنبیہ ہی ہے
 وقد صرح جوابہ فی قولہما استقلال الجہل۔ چونکہ ہدایت کو ایک معنوی شے ہے ایک جس چیز میں مرکوب
 کے ساتھ تنبیہ دینا ایک نا درامد حاصل سے قاضی صاحب اس قسم کی تنبیہ کے خدشا ہوا ان ہدایت سے پیش کر
 رہے ہیں چنانچہ تنبیہ ہی وہ مرکوب جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تنبیہ کو نا درامد سمجھو آیت کے اندر کے حرف علی کے استقلال
 کرنے کے لئے ایک معنوی چیز کو کسی کے ساتھ تنبیہ دی گئی مقصود بالذات یہ تنبیہ نہیں ہے ابی عرب نے تو بالاعتدات
 اور بالاعتدال ایک چیز کو کسی کے ساتھ تنبیہ دی ہے جسے کہ استقلال الجہل والفقوی اس میں جہل اور کوئی جو معنوی چیز
 میں ابی کو مرکوب کے ساتھ ہو ایک ہی چیز ہے تنبیہ دی گئی اور اس تنبیہ اعتبار سے بالکلیہ کے طور پر ہے یعنی جہل اور
 غوی کو علی میں علی مرکوب کے ساتھ تنبیہ دی گئی لیکن مشیہ ہو کر نہیں گیا البتہ اس تنبیہ پر دلالت کرنے کے

وَذَٰلِكَ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِاسْتِفْرَاحِ الْفِكَرِ وَإِدَامَةِ النَّظَرِ فِيهَا نَصَبٌ مِنَ الْحُجَجِ وَ
الْمَوَاطِنَةِ عَلَى مَحَاسِنِ النَّفْسِ فِي الْعَمَلِ .

ترجمہ: یاد اور ہدایت پر بجا و حاصل ہو سکتا ہے اللہ تعالیٰ کے قائم کردہ دلائل میں توت و تکرار کو مشغول کر دینے اور ان میں ہمیشہ نظر قدرت ڈالنے سے۔ نیز اعمال کے سلسلے میں اپنے نفس کا پابندی کے ساتھ حساب کر لے۔

دقیقہ مکتبہ نشتر واسطی لازم مضرب یعنی اسٹیل کو جس کے میں ہیں کسی ٹی کو ساری بالکل یا بطور تفصیل کے ذکر کر دیا گیا۔ پس اسٹیل یا ٹیل و الفوی کے اعداد و اظہار جمل اور غوی تو بطور استعارہ یا لکنایہ کے استعمال ہوتے اور اسٹیل بطور استعارہ و تفصیل۔

ایسے ہی اقتدار رب البوی میں بھی چوڑی و ایک معنی شئی ہے اس کو تشبیہی شکل سے مرکب کہہ سکتے اور تشبیہی استعارہ یا لکنایہ کے طور پر یہ معنی دل کی تل کے اندر بڑی کو مرکب کے ساتھ تشبیہی شکل سے۔ اور تشبیہ کو ذکر کرنا کہ لگایا جائے تشبیہ پر وفات کرنے کے واسطے مشبہ کے لاف اور مناسبات کو ذکر کر دیا گیا۔ لازم قول لفظ فارسی کیونکہ غائب ہم مرکب کے اس حصہ کا نام ہے جو کوہان اور ذکر دل کے درمیان میں ہوتا ہے۔ اور یہ حصہ ساری کے واسطے لازم ہے اور لفظ اقتدار مناسبات مشبہ میں ہے کیونکہ اقتدار کے معنی جیسے کے آتے ہیں اور ظاہر ہے۔ بیٹھا سمجھنے کے لئے مناسبت پس اس قول کے اندر جن استعارے ہیں اہل استعارہ یا لکنایہ جو لفظ بوی میں موجود ہے۔ دوم استعارہ و تفصیل جو لفظ غائب میں ہے۔ سوم استعارہ و تشبیہ جو لفظ اقتدار میں ہے۔ تاہم صاحب عبادت کا حاصل یہ نکلا کہ جب دل عرب مناسبات کو حسیات کے ساتھ یا بقصد اور یا بقصد تشبیہ دیتے ہیں پس آیت کے اندر اگر صرف ایک معنی شئی کو ایک محسوس میں کے ساتھ تشبیہ دیدی نمی خواہ میں کوئی قدرت اور استیعاب نہیں ہے۔

تخصیب اہل صاحب عبادت سے تاہم صاحب ہدایت پر مستقر ہونے کا طریقہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ استعارہ اعلیٰ الہدایت دو فرقوں کے کمال سے حاصل ہو گا اول قوت نظریہ دوم قوت عملیہ۔ قوت نظریہ سے مراد اعتقادات ہیں اور عملیہ سے مراد اعمال ہیں۔ قوت نظریہ کے کامل بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ انسان ان دلائل کے اندر غور کرے جو دلائل اللہ تعالیٰ نے خود اس عالم دنیا میں قائم کئے ہیں خواہ ان کا تعلق خود انسان کی ذات سے ہو یا خود انسان کی ذات میں وہ دلائل جو جوہر ہیں کو دلائل نفس کہنا چاہیے یا ان کا تعلق انسان کے علاوہ کسی اور چیز سے ہو جن کو دلائل ارضی کہنا چاہیے یا آسمانی پروردگار جبریل سے جو جن کو دلائل مادی کہنا چاہیے۔ بہر حال حاصل یہ ہے کہ جب انسان ذہنی نفس یاد و تدبیر ارضی اور دلائل مادی کے علاوہ دلائل

وَنُكِرْهُدَى التَّعْظِيمِ نَكَاتُهُ أُرِيدَ بِهِ ضَرْبٌ لَا يَبَالُغُ كُنْهَهُ وَلَا يَتَقَادَرُ قُدْرُهُ وَنَظِيرُهُ

قَوْلُ الصَّنَائِعِ

فَلَا وَابِ الطَّائِرِ الْمَرْبِيَةِ بِالضُّخَى ۚ عَلَى خَالِدٍ لَقْدُ وَنَعَتْ عَلَى الْحِمْرِ

وَإِلَّا تَعْظِيهِ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا مَحَلُّهُ وَالْمَوْثِقُ لَهُ وَنَدَا دَعَمْتَ النُّونَ فِي السَّرَا

بَعُثْتَهُ وَبَغْيَا رَغْنَتَهُ

ترجمہ :- اور ہدی کو تعظیم کے لئے نکرہ لایا گیا جس کو پاک بڑی سے اس قسم ہدایت کا انوار کیا گیا ہے ۔
 کہ جس کی جہت تک نہیں پہنچا جاسکتا اور نہ اس کی ہمسری کی جاسکتی ہے اور ہدی کی نظیر بنی کا شعبہ
 علاوہ الطائر الخربہ یعنی اسے مخاطب جوڑوسبھا و مہات نہیں بلکہ ان پر ندرت کے آثار کی قسم جو جاشت
 کے وقت خال کی لاش پر گری ہیں یقیناً وہ بہت بڑے گوشت پر گری ہیں اور ان سے نقلہ نے ہدایت کی
 عظمت کو بتلایا کہ اور بخیر قرار دیا کہ وہ جو اس کے عطا کرنے والے اور اس کی توفیق دینے والے ہیں جن
 کے عنان کو پریم کی راس مدھم کر دیا گیا ہے یہ ارقام بعض کے نزدیک غنہ کے ساتھ اور بعض کے نزدیک
 بغیر غنہ کے ہے ۔

دقیقہ مرگہ شدہ نظر ڈالے گا اور غور و فکر سے کام لے گا تو اس کے اعتقاد میں بعض مذہبی و مولانہ اور اس کی
 الوہیت اور قرآن کا کلام اللہ ہونا اور صورت کی رسالت و غیر اسب کامل ہو جائیں گے اور قوت علیہ کے کامل
 بن جائیں گے اور یہ کہ انسان اپنے نفس کا عمل کے اعتبار سے عابد کی ایک ہے یعنی ہر روز یہ سوچے اور سب لگائے
 کہ آج مجھے کتنے اچھے علم ہوئے ہیں اور کتنے بڑے علم ہوئے ہیں جو بڑے علم ہوئے ہیں پر بچتے اور ان کے ترک
 کرنے کا متدہ غم کرے اور جو اچھے اعمال ہوئے ہیں ان کے اندر اضافہ کرے اور ان پر نہایت دیکھ کا پورا اہتمام کرے
 اور قرآن پاک میں ان دونوں قوتوں کی تکمیل کی طرقت انسان کو دعوت دی گئی چنانچہ ان کی اختلافات الملیل
 سے اختلاف بقولون کہ قوت نظریہ کی تکمیل کی طرقت انسان کو اہم ہے اور دلت نظر نفس ما قد صحت
 بعد میں انسان کو قوت علیہ کی تکمیل کی طرقت دعوت دی ہے بایں طور کہ دلت نظر کے اندر یہ حکم دیا گیا کہ تم
 اپنے اعمال گذشتہ پر نظر ڈالو اور اعمال گذشتہ پر نظر ڈالنا اس سے فی النفس کہلاتا ہے اور عابد کی انفس
 سبب بے تکمیل و اعمال کا پس آیت کے اندر دوا واسطہ قوماہ کی دعوت دی گئی لیکن یہ واسطہ اعمال کی تکمیل کی
 طرقت ارشاد ہو رہا ہے ۔

تقسیم ہے :- اب یہاں سے تیسری بحث شروع کر رہے ہیں اس بحث کا ماحصل یہ ہے کہ ہڈی کو کنگر و لایا گیا ہے مقصد کنگر دلانے سے ہڈی کی عظمت کو ظاہر کرنا ہے اس موقع پر یہ بھی لکھ کر دیکھو کہ کنگر دلانے سے عظمت کس طور پر ظاہر ہوتی ہے خواص کی تشریح یہ ہے کہ کنگر دلانے کا مقصد ایسا ہے کہ اس کو انکل جسم رکھ دیا جائے اب جسم رکھنے کی دو وجہیں ہیں پہلی اس لئے جسم رکھا گیا ہے کہ شریعت میں عظیم الشان ہونے پر اور اپنے رتبہ کے اعتبار سے اتنی بڑی ہوتی ہوئی ہے کہ اس کی کنگر بار رقیب نہیں ہو سکتی لہذا جسم رکھ کر کلاں کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ یہ شریعت میں عظیم الشان ہے اس کی تہہ تک اور اس کی حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں جو بھی سب سے پہلے پہنچ سکتے ہیں وہی عظیم الشان ہے اور ان کے اعتبار سے ما القضاۃ کے اندر امور و امور سبب دلانے سے یہی مقصد پیش نظر ہے اور کس ایسا کہ وہ حقیر ہوتی ہے لیکن ایک شے ایسی مقامات کی درستگی میں نہیں لائی جاتی ہے جیسے کہ فوج کے اندر رقیب کوئی معمولی سپاہیوں کی جماعت کو تسلیم کرنا یا اسے ٹوٹتے ہیں نفرت لگایا کہ جماعت کو ہلاک کر دیا گیا یہ جو عظیم الشان کی یہ دو وجہیں ہیں ایک شے کی عظمت دوسری شے کی حقارت اب رہی یہ بات کہ کہاں عظمت سبب ہوگی ایسا کہ اگر کہاں حقارت تو اس کا اور قریب یہ ہے جیسا قریب ہو گا اس کے مطابق تعین کی جائے گی۔

یہ سب لکھنے کے بعد اب سمجھئے کہ ہڈی کو جسم ذکر کرنے کی وجہ اس کی عظمت کو ظاہر کرنا ہے گویا ہڈی سے اس قسم کی بزرگ مزاجہ کہ جس کی بنیاد کو کوئی شخص نہیں پہنچ سکتا ہے اور عظمت کے سبب ہونے پر قریب مقام ملتا ہے۔

و تفصیل :- قول اھذنی۔ اب یہاں سے ثانی ماحصل ہڈی کی لیس میں ایک شعر پیش کر رہے ہیں۔
 کہ جس کے اندر شکیر تغیر و تقسیم ہے، شعر یہ ہے :-

فلو اوالی الطیر و المویۃ بالاضغی علی خالہ بقدر وقعت علی الحیر
 یہاں پر اس تشبیہ و تقابلاً میں ہے کہ عظمت کی وجہ سے اس کو کنگر و ذکر کیا گیا ہے لیکن وہ کو خفت بہت ہی با عظمت گوشت ہے۔ یہ شعر بذریعہ خالد بن زبیر کے مرثیہ میں کہا تھا جیسا کہ اس کو تسلیم کر دیا گیا تھا اور پھر اندے اس کی لاش پر لگا کر ذکر گوشت فوج رہے تھے۔

اس شعر کے محل کرنے کے سلسلے میں شراح کے مین قول ہیں اعلیٰ یہ کہ اگر اور ابو الطیر میں لفظ اب کوڑا مانا جائے جس طرح کہ لاد قسم کے اندر لانا تھا یہ ہے اور لاد قسم میں اس قسم کے ہے اور بطرح جریر کے قول ثم ام السلام ہی لفظ اس کو مانا ہے اور طیر کی صفت المرتبہ یا خور ہے الرب بالکائن سے۔ یہ لفظ عرب و لاس وقت ہوتے ہیں جیکہ کوئی شخص کسی منزل میں اقامت اختیار کر کے وہیں وہ جا لگے اور بالاضغی اس مرتبہ سے متعلق ہے پس المرتبہ بالاضغی کا ترجمہ یہ ہو گا کہ وہ چڑیاں جو خالد کے اوپر دہر کے وقت میں بڑی دلچسپی اور ذوق و شوق سے کر رہی تھیں اور اصل عبارت و اصل المرتبہ بالاضغی ہوگی کہ اس کے اندر دواؤں قسم لکھے اور قسم باللفظ طیر ہے اور بقدر وقعت جواب قسم ہے اور جو کہ عظیم الشان اور رقیب الشان

اس وجہ سے شاعر نے اس کے نقش اور اس کے گوشت کو بھی غلبہ ان میں سمجھا اور چونکہ گوشت غلبہ انسان ہے اس وجہ سے اس گوشت پر گرنے والی چیزوں کو بھی غلبہ انسان سمجھ کر قسم کیا اور اپنے جس طرح کسی غفلت دان چیز کی قسم کھانا مانتی ہے اس شعر کا ترجمہ یہ ہوگا کہ قسم کھاتا ہوں ان چیزوں کی جو دوسرے میں خالہ کے اوپر گر رہے ہیں یقیناً وہ چڑیاں بہت ہی اعلیت گوشت پر گر رہی ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ لفظ ذرا اب کو غیر لازمہ مانا جائے اس لاکر دو کلام میں کہنے کا نام لے اور اسی کا لفظ اصل میں اس میں تھا افسانہ کی وجہ سے فون جیج کو حذف کر دیا گیا پس الی رد کیا ہو کہ یہ غلبہ ان میں ہے اس وجہ سے ان کو غفلت کا اثر ان کے اصول میں ہو گیا اور اس غفلت کی وجہ سے شاعر نے ان کے اصول کی قسم کھا لی ہے جس ترجمہ یہ ہوگا کہ اسے مخاطب میں بات نہیں جیسا کہ سمجھنے جو ان چیزوں کے اصول کی قسم شدہ دیکھ کے ذات خالہ گر رہی ہیں لفظ اسے چڑیاں بہت ہی اعلیت گوشت پر دانتے یعنی ہوا میں صورت میں وقت موت حاضر کا صید ہو گا گو یا طیر غائب ہو گا کہ ترجمہ کے تحت یہ عبارت اتفاق کیا گیا۔

تیسرا قول ہے اس دوسرے قول کے تمام اجزاء میں متفق ہے مگر حرف آفتاب کہ وہ الی کو جمع نہیں لےنے لکھ دہ مفرد لےنے ہے اور الی سے ملا خالہ کہتے ہیں اور چونکہ چڑیاں اس کے گوشت سے استفادہ کر رہے ہیں اور خوراک حاصل کر رہی ہیں اس لئے خالہ کو اب الی پر صمد مانا اور اس کی قسم کھانی گئی ان تینوں قولوں میں سے دوسرے قول کو ترجیح دے کر یہ کہہ کر کہ لکھ کے اندر کسی لفظ کو لازمہ لےنے سے بہتر ہے کہ اس کو دوسری لکھا لے لے لایہ بات فقط دوسرے قول میں حاصل ہو سکتی ہے اور چونکہ گوشت لکھا کہ آفتاب مفرد ہے یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ اگر آفتاب مفرد ہوتا تو ایک سے ماننا نہ لکھا جاتا پس الی میں اس پر جیت اصل اس کی اس میں فون جیج حذف ہو گیا۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ آفتاب کی جگہ کو کس نام دانا خلاف قیاس ہے قیاس کے مطابق اس کی جگہ آفتابی چلیجے حسب طرح دوسرے اسماء سے کہہ کر کی جیہ افعال کے وزن پر آتی ہے مثلاً نوہ کی جیہ انوار آتی ہے لیکن صرف اس خلاف قیاس کے اختلاف محل تشکیک وجہ سے وہ قول مروج نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ سب اوقات ضروریات کے تحت خلاف قیاس امور کا اختیار کرنا اس مطابق قیاس پر تلے ہیں جو سکتے ہیں کہ یہاں پر بھی شاعر کو کوئی ضرورت شعری درپیش نہ ہو جس کی بنا پر شاعر نے خلاف قیاس امر کا ارتکاب کیا ہے۔

واحد غلطی یہاں اللہ تعالیٰ مانجھا اور یہاں سے نامی صاحب ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں اشکال یہ ہے کہ آیت کے اندر اس رسم کا لفظ بے فاہدہ اور تحصیل حاصل معلوم ہو تلے کیونکہ من پریم میں من ابتدا سے ہے اور من ابتدا سے قیاس کو کہتے ہیں جو اپنے ماقبل کو قبلہ اور اپنے مابعد کو مبادا قرار دے پس آیت کے معنی یہ ہوتے کہ متعین اس ہدایت پر ہیں جس ہدایت کا آغاز ان کے رب کی جانب سے ہو رہا ہے تو اگر یا من پریم کے لفظ سے رہتا ہے اگر ہدایت سے مراد اللہ کی ہدایت ہے اور ہدایت سے مراد اللہ ہے حالانکہ یہ بات غیر لفظ من پریم کے ذکر ہونے میں صرف ہدایت سے سمجھ میں آتی ہے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے آیت لا تعبدی من اشیاء کے اندر نفس ہدایت کی غیر سے بالکل نفی کر دی اور لیکن اللہ تعالیٰ من یشاء کے اندر

موت اپنے لئے ایشاء کی حق اس سے معلوم ہو اگر نفس باریت کے لئے اور مادہ کس سے نہیں بل کہ نفس میں اول ملک علی
بدن کی تو باریت سے ملا باریت القیہ ہے وہ خود رب الاول علیہ السلام جس میں شکی نہیں لفظ جس کے لئے ذکر کر رہے ہیں
معلوم ہو گیا کہ ہاں اللہ تعالیٰ میں اور یہ یہ معلوم ہو گیا تو میں دیکھ کر کہنے کی کئی ضرورت نہیں ہے۔
تاقی صاحب نے جواب دیا لیکن جواب سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ سبطیہ کس قدر اہم بات ہے جو یہ کیوں کہ حق
کو معافی کر دینے کی وجہ سے خداس میں غفلت آجاتی ہے جیسے بیت اللہ مسجد نبوی ماسی طرح کس عظیم
بات لان چیز کی طرف متاثر ہونا اور نسبت کر دینے کی وجہ سے اس میں منسوب میں غفلت آجاتی ہے۔
پس جواب کا حاصل یہ ہے کہ میں دیکھ کر کہنے نہیں دیکھ کر کیا ایسا ہے بلکہ وہی کی تاکید
غفلت کے واسطے ذکر کیا گیا ہے اور غفلت میں غور ہو جی کہ باریت منسوب ہے اللہ تعالیٰ کی طرف اور اس
کے معافی کر دینے اور اس کی توفیق دینے والے اللہ تعالیٰ میں اور جو چیز اللہ تعالیٰ جانب سے مل رہی ہے جو کس عظیم
ہستہ ان جو کس میں ہر میں ایک غفلت کو تو ان کی وجہ سے حق میں میں دیکھ کر کہنے اس کی غفلت کی اور میں تاکید کر دی
پس میں دیکھ کر کہنے واسطے اور تحصیل حاصل نہیں ہے۔

و قتلا و غفلت السنون فی امرہ الخ یہاں سے میں دیکھ کر کہنے اور قدرت کے ارے میں بحث کر رہے ہیں
اس بحث سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ غفلت اصطلاح قبول میں اس آواز کا نام ہے جو ملک کے ہائے سے نکلتی ہو
غفلت کے اعتبار سے غفل کو مستند دیا گیا ہے۔ بحث کا حاصل یہ ہے کہ اکثر قرار اس بات پر اتفاق
کرتے ہیں کہ میں دیکھ کر کہنے میں غفل کو میں اور غلام کو دینا واجب ہے اللہ تعالیٰ اور مقبوع
جو در مشہور قرار میں وجوب اور غلام کے قائل نہیں ہیں بلکہ غفل کو ظاہر کر کے کہتے
ہیں گریہ اظہار کے قائل ہیں۔ حق کے اس اختلاف کے بعد جملہ میں بات میں
اختلاف ہے کہ آیا اور غلام کے ساتھ ساتھ غفل ضروری ہے یا نہیں تو
جہور غفل کا انکار کرتے ہیں اور دیگر قرار غفل کا اقرار کرتے ہیں۔

پس حاصل یہ کہ میں دیکھ کر کہنے میں غفل کے اعتبار سے

نہیں ضروری ہے کہ میں اول اور غلام بغیر غفل دوم اختلاف

اللہ و سوم اظہار۔ تاقی نے میرے مسلک

کو عدم قبول کی وجہ سے ذکر نہیں کیا

صرف دیکھ کر کہنے کا لفظ اور کیا

لیکن توضیح ذکر میں ہوا

کہ مسلک کو نوکر کر دیا حال انکاس کو مقدم کرنا چاہیے بلکہ دیکھ کر کہنے قرار کا اس پر عمل ہے۔

وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ۔ کہ فیہ اسم الاشارة تنبیہا علی ان انصافہم
بتلك الصفات يقتضي كل واحدة من الاثرتين وأن كلاً منهما كافٍ في تمیزہم
بما عن غیرہم ووسط العاطف لاختلاف مفہوم الجملتين ہہنا بخلاف قوله
أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغٰفِلُونَ ان التشبیہ بالغفلۃ
والتشبیہ بالیہائم شئ واحد ان كانت الجملة التامیة مقررة للادلی فلا یناسب
العطف۔

ترجمہ :- اور میں لوگ میں مانی مزداریں گے۔ اسی جیسے میں اولئک ہم است اردو بارہ اس لئے
کہے تاکہ اس بات پر تنبیہ جو ہے کہ متعین کا صفات مذکور کے ساتھ متعین ہوا ان دو امتیازی مقول
میں سے ہر ایک کا متعین ہے نیز اس تنبیہ کے لئے میں کہ ان دو امتیازی ثبات الخ درایت رب، صلاح
اخری میں سے ہر ایک متعین کو غیر متعین سے ممتاز کرنے میں کافی ہے اور اس جملہ اردو قابل فہم
کے درمیان حرف عطف اس لئے لکھتے کہ ان دونوں جملوں کا مفہوم باہم مختلف ہے، لیکن فرق ان میں ہر ایک
اولئک کالانعام بل ہم اضل اولئک ہم الغفلون میں لوگ چوپایوں کی مانند ہے بلکہ
ان سے بھی زیادہ گمراہ ہے ہیں میں لوگ غافل ہیں کہ ان دو جملوں کے چچ میں حرف عطف نہیں لایا گیا۔
کیونکہ مفہوم متعدی اس لئے کہ کفار پر غفلت کا حکم لگانا اور ان کو یہاں تک ساتھ تنبیہ دینا ایک ہی شئ ہے
لہذا اس کلام میں دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید و تعلق ہو گا پس عطف ناگزیر ہو گا۔

تفسیر :- اس آیت کے تحت پہلے تفسیر میں اصل تکرار اولئک اور در بیان میں حرف واحد کو ذکر کرنے
کے متعلق دوم لفظ ہم کے متعلق سوم لفظ مطلق کی تحقیق کے واسطے میں چاروں قاضی صاحب کی تفسیر کی تشریح
پھر علم کلام کے ایک مسئلہ کے متعلق اول بحث کے اندر دو چیزیں ہیں اول تکرار اولئک دوم حرف عطف کا ذکر
کرنا۔ پہلی چیز کی تشریح یہ ہے کہ اس موقع پر ایک اعتراض ہو گیا ہے وہ یہ کہ جب مفلون کا مفہوم غافل
اولئک ہے جو علی ہدی میں رہیم کا مفہوم علیہ ہے تو پھر اولئک کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے بغیر تکرار اولئک
کیوں مفلون کو بطور عطف کے ذکر کر دیتے اور اولئک علی ہدی میں رہیم دم مفلون فرمادیتے۔ قاضی
صاحب نے لکھ کر دئے اسی کا جواب دیکھ کر کوشش کی ہے۔

مجاہد سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ تاحی نہ سب نے اپنی عبارت میں اشیائی کا لفظ استعمال کیا ہے جو متین ہے اثر کا
اذاثرہ کچھ تو استقلال ہو لیکن اختیار کے معنی میں جس کے معنی اختیار ہوئے کہ میں اور کبھی ایسا اثر ہو کہ معنی میں استقلال
ہو تاہم یہ وہی جس کے ذریعہ سے کسی کو ایسا اثری شلن بخش جاسکتا ہے اس صورت میں اثرہ مصدر ہو گا اور
دوسری صورت میں اسم ہو گا تاحی مضاف کی عبارت میں دوسرے معنی مراد ہیں۔

اب سمجھئے جواب کا حاصل یہ کہ اسم افکارہ کو مکرر ذکر کرنے میں دو باقی پر تکرار کا مقصود ہے پہلی تکرار کہ
مستقیم کے جو رد وصف اختیار ہی ہے یعنی فلاح کامل اور مستقر علی البدایت ہونا ان دونوں وصفوں کا بالاستقلال
صفات مذکورہ وظائف کثرت ہی ہے جس طرح صفات مذکورہ مستقیم کے مستقر علی البدایت ہونے کے لئے استقلال
علت ہیں اس طرح صفات مذکورہ مستقیم کے فلاح کامل کے ساتھ مستقر ہونے کے لئے بھی استقلال علت ہیں۔
صفات مذکورہ کا علت ہونا اولیٰ اس لئے کہ استقلال علی البدایت اور فلاح کامل کے حکم کو اسم افکارہ پر
مربط کیا گیا ہے اور یہ بات پہلی بات جو کہی ہے کہ اسم افکارہ کو ذکر کرنا بدینہ موصوف بالصفات کو ذکر کرنا ہے
اسی اور انک پر حکم کو ربط کرنا صفات پر ربط کرنا ہے اور جن صفات پر حکم کرنا چاہا جائے وہ صفات ثرب
حکم کے لئے علت ہوتی ہیں پس انک سے جن صفات کی طرف اشارہ ہے وہ سب استقلال علی البدایت اور
فلاح کامل کے واسطہ علت ہیں بدینہ صفات کاملت ہونا تو ثابت ہو گیا اور استقلال اس طور پر ثابت ہو گا اور انک
دوبارہ ذکر کرنا بدینہ علت کو دوبارہ ذکر کرنا ہے اور بدینہ صفات نقاشا کرنا ہے خود معلول کا پس یہاں انک
کو دوبارہ ذکر کرنا یا تو معلوم ہو گا کہ صفات درج ذیل کے لئے استقلال طریقہ علت میں ہوتی ہیں۔ ہر
مختلف اس کے کہ صفت مطلق کے ذریعہ ذکر کیا جائے کہ اس صورت کے اندر دو ذیل چیزیں کا استقلال
معلول ہونا ثابت ہے پہلا کہ اس کو ذکر کرنا جو صفت کے لئے آتا ہے پس اس کو ذکر کرنے کی صورت میں یہ ثابت ہو گا کہ
ان دونوں کو مجموعہ معلول اور مستقیم سے صفات مذکورہ کا اور ہر واحد کا استقلال معلول ہونا ثابت ہے جو کہ
اور دوسری تکرار یہ ہے کہ انک کو مکرر ذکر کرنے سے یہ تکرار مقصود ہے کہ مستقیم کے واسطہ علت کے اندر مستقر
علی البدایت ہونا اور آخرت کے اندر یہاں مادہ حوالہ دو غلط ہے وصف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک مستقیم کو غیر مستقیم
سے متساوی کرنے میں وہی نہیں کہ اس کے اندر ہر صفت ہے وہ کہ آپ کا یہ دونوں صفت اولیٰ و ثانیہ ہضم المضاف
اسی تو ثابت ہو سکتا ہے کہ اس کے اندر اضافیوں معرفت ہے اور سب خبر معرفت ہوتی ہے تو وہ کھڑی ہے
مقدار کے اور اس کے واسطہ علت ایسی ہی ہوتی ہیں پس انک ہم المضافین کے لئے ہیں کہ فلاح کے
مادہ صفت مستقیم میں مستقر ہیں اور مطلق ہونا مستقیم کے لئے وصف اختیار ہی ہے بدینہ وصف اختیار ہی
ہونا اور انک ہم المضافین سے تو ثابت ہو گیا کہ اس کے استقلال علی البدایت کو وصف اختیار ہی ہونا اور انک
علی بدی میں یہ کہ اس کے ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اوٹا علی حدی میں یہ کہ اس کے ثابت نہیں ہیں کہ میں
علی بدی میں یہ کہ اس کے ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اوٹا علی حدی میں یہ کہ اس کے ثابت نہیں ہیں کہ میں
ذریعہ میں سے ہر ایک وصف اختیار ہی ہے درست نہیں۔

اسی کا جواب یہ ہے کہ وصف انفرادی ہونے کا دعویٰ ترکیبہ اور حوصہ اعتبار سے نہیں کیا جاتا ہے بلکہ اختصامی صفت کے اعتبار سے کیا جاتا ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ اولنک علی ہدیٰ میں دہم میں اولنک سے ان صفات کی طرف اشارہ ہے کہ جو صفات استقرار علی البدایت کے واسطے علت ہیں اور جو کہ یہ مناطک کا تاخیر ہے کہ اولنک لا یتخلّف عن المعلول یعنی علت معلول میں تخلّف نہیں ہوتا یا اس طور کہ علت بغیر معلول یا معلول بغیر علت کے پایا جائے لہذا جس کے ساتھ یہ صفات یعنی علت تحقق ہوگی اسی کے ساتھ استقرار علی البدایت یعنی معلول بھی تحقق ہوگا۔

اور بات یہ ہے کہ یہ صفات تحقق میں متفقین کے ساتھ ہوتا ہے استقرار علی البدایت میں متفقین کے ساتھ تحقق ہوگا اور استقرار علی البدایت متفقین کے لئے وصف انفرادی ہوگا پس جب اولنک ہم لفظوں میں اولنک کو سچہ دوبارہ ذکر کر دیا تو حسیطہ استقرار علی البدایت کا مستقل طور پر وصف انفرادی ہونا ثابت ہوا مگر اسی وقت فرسناج کا بھی مستقل طور پر وصف انفرادی ہونا ثابت ہوگا پس امتیاز اور اختصامی کا دعویٰ اختصامی علت کی صورت میں تھا اور نیز دونوں میں موجود ہے۔

وہ وسط العاطف لا اختلاف مفہوم الجملة میں ہے ہذا اب یہاں سے تا مین صاحب بحث کے دوستی جو کو ذکر کر رہے ہیں ان کی تشریح یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اعتراض کیا کہ اولنک علی ہدیٰ میں دہم میں اولنک ہم لفظوں کا واؤ کے ذریعے مختلف ہوتا ہے کیونکہ جو جملہ اولیٰ کا مکمل ہے وہیں جملہ ثانیہ کا بھی معلوم ہوگا پس جس حسیطہ اولنک کا لفظ عام میں ماضی اولنک ہم لفظوں کے ساتھ تاخیر معلوم ہوگا جسے اولنک ہم لفظوں کا لفظ عام اور واؤ کے ذریعے مختلف ہیں کیا کیلئے اس طرح پہلے پر جس واؤ کے ذریعے مختلف ہوتا ہے ماضی۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ میں نے میں جملہ کے اور جملہ اولنک ہم لفظوں کو کیا ہے اس بناء اور اس جملہ میں بہت بڑا فرق ہے وہ یہ کہ ہم لفظوں اور اولنک علی ہدیٰ میں دہم کے اندر اگر یہ بناء میں اتحاد ہے مگر دونوں کے مفہوم اور وجود کے اندر اختلاف ہے۔ مفہوم میں متفق ہیں یہ ہے کہ ہدایت نامہ ہے اندلازہ علی یا ماضی الی المطلب یا اندلازہ الموصلة الی المطلب کا اور اندلازہ نامہ ہے الموصول المطلب کو یعنی مقصود کو اگر ہمارا ماضی نامہ اور ماضی ہے کہ مقصود کسی ذات کو پالینے اور اس کی راہ کو پالینے میں بہت بڑا فرق ہے پس ماضی اور ہدایت میں مقصود کے اعتبار سے تو فرق ظاہر ہوگا اور جو کہ اعتبار سے اختلاف ہے کہ ہدایت کا وجود دینا میں ہے اور ماضی آخرت میں نصیب ہوگا پس ماضی اور ہدایت میں مقصود اور وجود دونوں اعتبار سے اختلاف ہے نیز دونوں جملوں میں مقصود کے اعتبار سے ہیں اختلاف ہے باقی خود کہ اولنک علی ہدیٰ میں دہم کو ذکر کر کے مضمین کے حل کو نہت دینی یا دلائل کو نہت کرنا مقصود ہے اور اولنک ہم لفظوں کو ذکر کر کے نہت آخرت سے نوازا مقصود ہے پس دونوں جملوں کے اندر مضافہ کے اعتبار سے اتحاد اور مفہوم اور وجود اور مقصود کے اعتبار سے اختلاف ہے جس کی وجہ سے ان دونوں جملوں میں کمالی اتصال اور کمالی انقطاع کے مین میں کی صورت پیدا ہوگئی اور مین دونوں جملوں

اور اگر دوسری صورت آئے تو وہ موصوف و صفت کے درمیان قصایہ بالاضافہ لازم آئے گا پس ہم کہہ رہے
ہے انفلکوں کو کسی طسوع صفت نہیں بن سکتے ہیں پس لازم الا انفلکوں کو خبر انشا پر اسے ملتا دیکھئے غیر
فصل فی خبر کو صفت سے مستان کر دیا یعنی خبریت جو مفلکوں کے معنی میں اس پر ضمیر فصل و مالک کر رہی ہے
پس گویا ضمیر فصل دال علی معنی فی کواکب صدق خبریہ اور جو لفظ دال علی معنی فی خبریہ جو وہ حرف جو تلبہ پسندا
ضمیر فصل حرف ہے۔

اور جو حضرات ضمیر فصل کو اسم قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ علماء کی کثرت کا اس کو اسم کہنا اس کی اسمیت
کے لئے کھلی غنائت ہے چنانچہ نسبت سے اسم کے اسم اس ضمیر پر لگا کر جو نسبت ہے جو اذات نامہ کے ذریعہ خارج
ہو سکتے ہیں۔

اس نحو کی تمسید کے بعد ذہن نشین کر لیئے کہ ناظمی صاحب ضمیر فصل کے بارے میں دو مذہب نقل کر رہے
ہیں۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ضمیر فصل کو اسم کہتے ہوئے اس کو کوئی اعراب ماحصل نہ ہو گا بلکہ خبری ضمیر فصل دیکھی
ہوئی تقدیر اس کے تین نامہ ہیں کے اول اپنے باندہ کی خبریت کو متناہی اور اس کے صفت ہونے کے اتصال کو
عدم کر دینا۔ اب رہی یہ بات کہ ضمیر فصل اپنے باندہ کی خبریت کو کس طرح متناہی ہے تو اس کی تفصیل ممتدح طور پر
تبیہ میں گذر چکی۔ فتا مل۔

دوسرا نامہ تاکید نسبت ہے یعنی جو نسبت خبر کی متناہی کی مباحثہ ہو جس سے ضمیر فصل اس نسبت کو چھوڑ
کر دیتی ہے۔

تمیہ اس نامہ تخصیص پسندا سند الیہ یعنی ضمیر فصل کی وجہ سے خبریت اور خبر جو جاتی ہے عیاں اور سنگ
ہم انفلکوں میں تسلاح کا تحقیق بر جہر جو رہا ہے جیسے ان اللہ ہوا اس راق میں راق کا اللہ پر جہر ہو
و رہا ہے متشیخ نوادے نے اس کو قہر بر ایک اشکال نقل کر کے اس مسئلہ کو ثابت کیا ہے۔

اشکال یہ ہے کہ ضمیر کو مفید و خفص اسم کہنا صحیح نہیں اس لئے کہ عموماً ضمیر فصل پسندا اور خبر کے درمیان
اس وقت لائی جاتی ہے جبکہ خبر معروف ہو اور جب خبر معروف ہوتی ہے تو علمائے معانی کی تصریح کے مطابق وہ خبر
معروف معروف ہو سکتی وجہ سے متناہی پر جہر جو جاتی ہے خواہ کچھ میں ضمیر فصل ہو یا نہ ہو چنانچہ قرآن مجید الدین
و الخیریت یعنی دین صورت خبر خواہی کا نام ہے۔ اور اللہ تعالیٰ میں صمد ہا باحت صرف ذلت و مال ہے
میں جہر خبر کے معروف ہونے کی وجہ سے جو رہا ہے علانہ کہ درمیان میں ضمیر فصل ہو جس سے پس خبر کا اس اختصاص
و انحصار میں کوئی دخل نہ ہوا پسندا خاص کا یہ غرضی کہ جو کہ کچھ ہے کہ ضمیر فصل مفید و خفص اسم ہے۔

جواب یہ کہ تاہم کی بقید اختصاص پسندا سند الیہ کے کا مطلب نہیں کہ ضمیر فصل سے اس پر اختصاص انحصار پر ملا ہو بلکہ
مقصود یہ ہے کہ اختصاص سے تعریف خبر کو جو ہے عیاں اور خاص ضمیر فصل سے اس کی تمیہ اور تمیہ ہو جاتی ہے۔

اسمت اولیٰ القلہ و خیال و الیہ ملکہ اخبار و انشا ضمیر فصل کی بات دوسری وجہ جس کا ماحصل یہ ہے کہ ضمیر فصل عیاں
ہے اور انشا کی بنا پر خبر خاص ہے اور انفلکوں اس کی خبر ہمہ تن لای خبرت مگر باطل و معزول و انشا کی خبر ہو گا۔

والفلاح بالیاء والنجیم الفاضل بالمطلوب کأنه الذی انفتححت له وجوه الفرائض كلها
الترکیب وما یفتادک فی الفاء وسعین نحو نلقی وفلقد یدل علی الشق الفتح

ترتیبہ بعد اور مفتح الحسا اور مفتح یا غیر دونوں کا نکر المرام کے معنی میں ہیں۔ اور نکر المرام شخصی مفتح
اسی مناسبت سے کہا جا تا ہے کہ مفتح کے معنی کھولنے والے کے ہیں تو کو یا نکر المرام کا صیغہ کے تمام راستوں
کو کھول دیتا ہے اور کامیابی کی تمام راہیں اس کے لئے کھل جاتی ہیں اور اس کے ترکیب والا کھول دیتا ہے جس میں فار
لام عام ہوتا ہے اور جو کچھ بھی مفتح کے فار اور میں لکھے ہیں ترکیب ہو جائے نلقی۔ فلقد خالی کہیں نہ لے اور کھولنے کے
معنی پر دلالت کرتے ہیں۔

نفس میں یہ تفسیری بحث ہے جو فلسفین کی تحقیق لغوی سے وابستہ ہے۔ تاہم صاحب فرماتے ہیں کہ مفتح خواہ
عام کے ساتھ جو یا غیر کے ساتھ مفتح ہر دونوں کے معنی نکر المرام کے ہیں۔ نکر المرام اس شخص کو کہتے ہیں جو مطلوب
کے حصول پر کامیاب ہو گیا ہو اور کامیابی انسان کو مفتح مفتح سے اس مناسبت سے تعبیر کرتے ہیں کہ مفتح کے معنی
عمل منت میں کھولنے والے کے ہیں۔ پس جب کوئی شخص کو کامیاب ہو جائے گا کہ ہے تو اس کے حق میں یہ بات صادق
آتی ہے کہ گو اس کے ساتھ مفتح سے تعبیر کرنے کا قصد نہیں تھا مگر مفتح کی اصل معنی میں کھولنے اور شخص سے اس
را میں کو کھولنا اور اس کے کھولنے کو کہنا ہو گیا۔

ذہنی صاحب نے لغت کا ایک اصول میں بیان فرمایا جس کا نکر و معنی مل گیا۔ فرماتے ہیں کہ جس نام سے
میں نے "وارد ہوا ہے معنی پر دلالت کرے گا جس میں چہرے اور کھولنے کا مفہوم موجود ہو گا۔ چنانچہ نلقی
فتادہ ایسے عبارت میں جو مفتح کے فار اور میں لکھے ہیں ترکیب ہیں اور مفتح کے معنی پر دلالت کرتے ہیں
میں کے معنی پر دلالت کرتے ہیں اور اس معنی میں باب ضرب سے مستغنی ہے عرب والے جانتے ہیں مفتح اشتراک
خدا کے نام کی تائید کو یہ اور مفتح کی رسید میں نمودار کر دی۔
مفتح مفتح تمام معنی اور اس کی مانگ کے معنی میں آتے ہیں۔

فلقد میں باب ضرب سے مبرا کرنے کے معنی میں کہتے ہیں۔ فلقد لہ من المسائل شیشا من غاس کے لئے
بال کا جو جمع ہوا ہے۔
فلقد آخر میں سے لے کر اس کے معنی میں کہتے ہیں۔ اور اگر تبدیل سے آئے تو اس کے معنی میں کہتے ہیں کہ بال
کو کہہ کر جو یہ کہنا

وتعريف للمفلحين للذلالة على ان التقين هم الناس الذين بلغوا انهم المفلحون
في الاخوة او الاشارة الى ما يعرفه كل واحد من حقيقة المفلحين وخصوصية انهم.

ترجمہ :- اور مفلحوں کو معروف بالام ازگرنہ غاصب کو اس بات پر آگاہ کرنے کے لئے ہے کہ تقین وہی لوگ ہیں
جن کے بارے میں ہمیں معلوم ہوئے کہ وہ مفلحین ہیں یا نہ لام سے مفلحین کی حقیقت اور تقین کی برابری
استادہ کرنا منظور ہے جسے ہر شخص جانتا ہے۔

تفسیر :- لام تعریف کے مطلق ہوئے تاہم صاحب نے قائم کیا ہے اس کی توضیح کے لئے ضروری ہے کہ کچھ تفسیری
باتیں نہیں تشریح کر لی جائیں شیخ عبد القادر فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کی برابری مفلحان کی نسبت کرتے ہیں
تو اس کی دو صورتیں ہیں زید مطلق کہا جائے بغیر لام تعریف کے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تعریف کے ساتھ زید مطلق
کہا جائے۔ یہ دونوں مقامیں اس چیز میں متحد ہیں کہ ان میں انطلاق کا ذات زید کے لئے نہایت ضروری ہے۔ مگر دونوں
کے ثبوت کی نوعیت میں فرق ہے ایسی طور کہ پہلے مثال کا مقابلہ وہ شخص ہوگا جو سرے سے وصف انطلاق میں
سے باہر نہ ہے یعنی وہ جانتا ہی نہیں کہ کسی سے وصف انطلاق کا صدور ہوئے۔ پس جب آپ نے زید مطلق
کہا تو آپ نے اسے یہ معلوم کر دیا کہ وصف انطلاق کا صدور ہوئے اس کے خلاف دوسری مثال کہ اس کا مقابلہ
وہ شخص ہوگا جو یہ تو جانتا ہے کہ انطلاق کا کسی سے صدور ہوئے مگر یہ نہیں جانتا کہ اس سے ہوئے پس جب آپ نے
زید مطلق کہا تو اسے یہ جتنا یاد کہ وصف انطلاق جس کے صدور سے تم پہلے سے آگاہ ہو زید نامی شخص کے لئے
نہایت ہے۔ مگر یہ یہ ہو کہ مطلق نکرہ اس وقت لایا جائے گا جبکہ انطلاق کے صدور سے ناواقفیت اور معرفت اللہ
اس وقت لایا جائے گا جبکہ صدور سے باخبر ہو لیکن اس کے انتخاب سے بے خبر ہو۔

یہ چند کلمات خیال میں رکھتے ہوئے سچے قائم صاحب فرماتے ہیں کہ بعض مہموں کے لام تعریف میں دو افعال
ہیں بعد حادی کا ہو گیا بعض پر صورت اول اور تک ہم مفلحوں کا مقابلہ وہ شخص ہوگا جسے یہ معلوم ہے
کہ عالم میں درگزر میں ان میں سے ایک کے لئے دنیا میں پارسا کی اور افعال حاصل ہے اور دوسرا گروہ صلاح
اخری کے ساتھ متصف ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ ان دونوں گروہوں میں عینیت ہے یا غیرت یعنی یہ دونوں
پارسا ہیں وہی مفلحوں کی اکثریت میں یا یہ اور ہیں اور وہ اور خود سمجھتے مقابلہ صلاح کو جانتا ہے مگر
اس کے اعتبار سے کسی کے جانب منسوب ہے اسے نہیں جانتا بلکہ صاحب نے فرمایا اگر تک ہم مفلحوں
تو یہ یہ سب دیکھا کہ جو لوگ دنیا میں پارسا اور تقی ہیں وہ وہی تو ہیں جن میں تم نے مفلحین
سمجھ رکھا ہے۔

تنبیہ تا قی کیف نبیہ سبحانہ علی اختصاص المتقین بنیل مالینالہ احد
من وجوہ شتی بناء انکلام علی اسم الاشارة للتقلیل مع الایجاز وتکویرہ و
تغنیف الخبیر وتوسیط الفصل لاطہار قدرہم والترغیب فی اقتفاء اثرہم۔

ترجمہ :- تنبیہ مذکور کہ اگر اللہ سبحانہ تعالیٰ نے کسی طرح مختلف طریقوں سے اس بات پر تنبیہ فرمائی ہے۔
یہ تنبیہیں ہی ان چیزوں کی بات کرتی ہیں جن میں دوسرا نہیں پاسکتا۔ وہ مختلف طریقے پر ہیں کہ کلام حق
حاکم خیر اور حق مسدود کی بنا و احکام اشارہ پر دی گئی تاکہ اختصار کے ساتھ ان دروزوں حکموں کی حقیقت میں معلوم
ہو جائے اولاً ہم اس بات کو شعر و نثر کے واسطے اور پھر خبر کو معروف بالکلام ذکر کیا نیز درمیان میں ضمیر فعل لائے اور متقین
کی اس خصوصیت پر تنبیہ کرنے کا مقصد ان کے مرتبہ کا اظہار ہے اور دوسرے کو ان کے نقش قدم پر چلنے کی
ارغیت دلائی ہے۔

تو یہ مذکور ہے کہ اگر کلام تعویذ کو حسدیت کسے لے کر نا اہل ہے تو اس سے مفامین کی محس معلوم اور ان کی
حقیقت معلوم کی طرف اشارہ ہو گا اور غافلین کی حقیقت ان کی وہ خصوصیات ہیں جن کا الذی یومنون
بالغیب سے وہ بالآخر حصر یہ قنون تک ذکر جو اشرع بلایں ہے لہذا تعویذ کو محس قنونی قرار دینا درست
نہیں اس لئے کہ اس صورت میں جنس فلاح ان لوگوں پر نہ ہو جائے گی جو تمام بزرگہ صفات ذہنی ایمان
بالغیب اقامت مملوۃ ایمان رکھنے والے اور غیرہ اپنے اندر رکھتے ہیں جس کا مطلب یہ ہو گا کہ جو لوگ ان میں سے
بعض صفات کے سرائی ہیں اور بعض سے گورے ہیں مثلاً ایمان بالغیب والکتاب السابقہ اور غفلت بالآخرت
کے ساتھ تو منصف ہیں مگر تمام مملوۃ و ایمان رکھنے کی صفت ان میں نہیں۔ وہ غافلین سے خارج ہیں۔
حالانکہ وہ بھی غافلین میں داخل ہیں اس لئے کہ فلاح سے حصول جنت ملا ہے اور جنت ہر مومن کو حاصل
ہو گی خواہ مازنی ہو یا غیر مازنی۔

جواب یہ ہے کہ اگر ارج سے مطلقاً حصول جنت مراد نہیں بلکہ جنت کا حصول اولیٰ مراتب سے یعنی شروع سے
جنت کا حاصل ہونا مراد ہے اور یہ جنت حق صورت انہیں کو حاصل ہے جو مذکور تمام صفات کے ساتھ منصف
ہیں یا بدینہ مازنی اور کفوۃ یا دوسرے لوگ جو جنت میں جائیں گے مگر شروع سے نہیں بلکہ ایسا سجاوہ ہوگا کہ

نفس میں :- بل انہیں کہ ان کی عبادت کا واضح انفعول میں حق میں کیا جائے ان کی عبادت کا اثر نہیں خلاق
ظاہر کہ وہ بہرہ مند ہے۔ پس کیف اگرچہ گناہ استعمال ہے مگر میں تامل کا ظرف واقع ہے اور اس وجہ سے

عمل نصب میں ہے پس اصل عبارت یہی ہوگی۔ تا مل فی کیفیت تسمیہ اللہ تعالیٰ۔
 میں وجوہ تسمیہ جار مجرور کی کہ رب سے متعلق ہوگا شکر نسبت کی جو ہے سے رب کی جس میں تسمیہ
 کے۔ بنا رکلام معطوف علیہ اور تکریر اور تعریف التبریر اور تعظیم الفعل اس کے معطوفات معطوف علیہ ہے
 معطوفات سے مل کر وجوہ تسمیہ مل واقع ہے۔ لفظ ہا قدر ہم لہجہ کی علت وغرض ہے۔
 اسی تفسیر میں تسمیہ کے بعد تسمیہ صاحب کا غناء بھیجے۔ تسمیہ صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے
 اَوْفَيْكَ عَلَى هَذِهِ مِثْرًا تَقْبِضُوهُ اَوْ ذَلَّلْتَ لَهُمْ اَعْلَافَهُمْ میں مختلف تاکید و جمع کے کھاتے
 استعمال فرما کر اس بات پر آشکار کیا ہے کہ جو چیز دنیا و آخرت کے اندر متعین کے حصے میں آتی ہیں، مثلاً
 اوج ہادی میں سالانہ ہدایت برکتیں ہوتی ہیں اور آخرت میں سالانہ ہدایت کا ان کی دولت سے مالال ہونا وہ سب متعین ہیں
 کے ساتھ مخصوص ہیں دوسرا ان میں سہم و شریک نہیں اور وہ تاکیدیں درج ذیل جن کی جانب تسمیہ نے اشارہ
 کیا ہے یہ ہیں۔

اول۔ پہلے حمل میں اول تک اسم التامہ لانا اور اول تک سے اختتامی ترتیبی ہوگی کہ اور تک سے
 اجمالاً بعد کے حکم کی علت کی جانب اشارہ ہوگا تاکہ اول تک سے معطوف باصفا صفت المکررہ
 کی جانب اشارہ ہو تاکہ پس اول تک پر کوئی حکم لگانا بعینہ ان صفات پر حکم لگائے اور
 جب حکم کسی صفت پر مرتب ہو تو وہ صفت اس حرق حکم کے لئے علت ہو کر رہتی ہے
 پس اول تک پر حکم لگانے سے یہ معلوم ہوگا کہ ہدایت دنیوی اور فلاح اخروی
 کے واسطے صفات مذکورہ علت ہیں۔ اور یہ بخوبی معلوم ہے کہ اختتامی
 علت کے لئے اختتامی معلول لازم ہے پس جب صفات مذکورہ
 متعین ہیں کے ساتھ مخصوص ہیں تو ان کا معلول یعنی ہدایت
 دنیوی اور فلاح اخروی بھی انھیں کے ساتھ مخصوص
 ہو گا دوسرا اس میں یہ بھی نہ ہوگا۔

دوسرا ذریعہ اول تک کی تکرار ہے۔ اس تکرار سے نصیحت کیونکر پیدا ہوتی ہے یہ بات آیت کے شروع کی بحث
 میں گذر چکی ملاحظہ فرمائیں۔
 تیسرا ذریعہ۔ خبر کہ معون الایام ذکر کرنا ہے اس لئے کہ جب خبر معون الایام ہوتی ہے تو وہ مبتدا پر خبر ہو کر رہتی
 ہے اور جو تھا ذریعہ در بیان میں خبر فیصل کا ذکر کرنا ہے کیونکہ خبر فیصل اس معنی اختتامی کی تاکید کر رہا
 کرتی ہے جو تعریف ہوگی وجہ پیدا ہوتا ہے۔ تسمیہ صاحب نے یہ بھی بتایا کہ خدا کا متعین کی خبر معیت سے آگاہ
 کرانے کا قصد ان کی منزلت و مرتبت کا اظہار ہے اور دوسرے کو ان کے نقش قدم پر چلنے کی رغبت
 دلاتی ہے،

وہو جملہ تعریف علی قصۃ الخوۃ ماثلین۔ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب ہے اور براہ اعتراض وارور ہو ہے
یعنی مناسب است و جیسے اعتراض سے پہلے بطور تمہید کے دو باتیں بھی حاضر ہوئی ہیں اول یہ کہ تعالیٰ کے انشاء سے
تعالیٰ انشاء اور تعالیٰ عدم و لکن کسی ہے تعالیٰ انشاء کہنے لیں ان دو امر اور جوئی کے درمیان تعالیٰ کا ہونا جو عمل
واحد ہے یہ نہ کہ اس کے جملہ اور تعالیٰ عدم و لکن اس کو کہتے ہیں جو مفہوم وجودی اور مفہوم سلبی کے درمیان میں ہو۔
اب اس باب سے اختلاف ہے کہ کفر و ایمان کے درمیان تعالیٰ انشاء ہے یا تعالیٰ عدم و لکن سب حضرات تعالیٰ
انشاء کے قائل ہیں اور بعض حضرات تعالیٰ عدم و لکن کے ششام اختلاف کفر کی تعریف ہے اس بات میں تو سب متفق ہیں
کہ ایمان و کفر میں انقلاب ہمارا بطریق کا نام ہے مگر کفر کی تعریف میں اختلاف ہے بعض حضرات نے کفر کی تعریف کی ہے
عدم اعتقاد میں ہمارا یہ الہی کے ساتھ۔

اور بعض حضرات نے جوہر انقلاب ہمارا یہ الہی کے ساتھ تعریف کی ہے جن لوگوں نے عدم اعتقاد میں کے ساتھ
تعریف کی ان کے نزدیک کفر و ایمان میں اتنا فرق عدم و لکن ہے کیونکہ عدم اعتقاد میں مفہوم سلبی ہے اور جن لوگوں نے جوہر
انقلاب کے ساتھ کفر کی تعریف کی ان کے نزدیک کفر و ایمان میں تعالیٰ انشاء ہے کیونکہ جوہر انقلاب میں اس کے اعتبار
سے وجودی ہے قائلین صاحب بھی ایمان و کفر میں تعالیٰ انشاء کہتے ہیں کیونکہ قائلین نے بھی کفر کی تعریف انشاء
عدم کے نزدیک ہے اس نظر سے کفر و ایمان کے درمیان تضاد ثابت ہوا اور کفر و ایمان کے موصوفین میں تضاد
ان اوصاف کے واسطے ہو گا۔

اسی وجہ سے علامہ نقشب زانی نے کہا کہ اسود ہا بعض میں تضاد اس لئے ہے کہ ان کے دو اف میں تضاد ہے
اور تعالیٰ تضاد کو جامع و من الہیات اور جب درجہ اول کے درمیان جامع ہوتا ہے تو ان درجوں میں
اصل قریب اور تضاد جامع و من اس لئے ہے کہ قاعدہ ہے کہ الضد اقرب الی الضد علو را اہمال یعنی ایک ضد کے
سے دوسری ضد کا سمت ملوثی خیال پیدا ہو جاتا ہے۔

دوسری بات یہ کہ کمال انقطاع کے وقت غلط نہیں کیا جاتا ہے۔ اب اشکال منقطع اشکال ہے کہ آپ کی
مناسبت بیان کرنے سے معلوم ہوا کہ ان الذین کفرو اما قبل کی ضد ہے اور جب ضد ہے تو جامع نہیں پایا گیا اور
جب جامع پایا گیا تو جوہر غلط کر دیا جائیے جس طرح کہ ان الذین کفرو انکفے تہجیر وان انکفاز لہجہ
میں جامع کی جوہر غلط کر گیا ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس جملہ کا اقبل سے کمال انقطاع ہے اور کمال انقطاع کی صورت میں غلط یعنی ترک خلاف
متعین ہے اس لئے یہاں پر بھی غلط کو ترک کر دیا گیا۔

اب وہی بات کہ کمال انقطاع کیسے ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ دو نقلی تفصیل کی غرض کے اندر اختلاف ہے۔
کیونکہ اصل تفصیل شک الکتاب اور شک ہر المصنفون تک کتاب کا ذکر ہے اور اس کی وقت نشان اور کمال ایمان
میں ایک ہے اور کمال کی اس طور پر بیان کیا گیا کہ کتاب سے ریب کی نفی کی گئی اور اس کی ہادی قرار دیا گیا اور ان الذین
کفرو اسے غرض کفارہ اور ان کی صفات قبیحہ کو بیان کر لہذا ان صفات قبیحہ کا بیان اس طور پر ہوا کہ ان کی کفر

اور ان کے انہماک کی نفس کی کو ماضی غریب پر مبنی کیا گیا ایسی طور کہ ان کے لئے انکار اور عدم انکار کو برابر قرار دیا گیا ہے اور ان پر انہماک کا حکم متعین طریقہ پر لگا دیا جس سے معلوم ہوا کہ انتہائی کثرت میں اور وہ حکم کی انہماکات ہیں۔
حاصل کے باقی کے نقد سے غرض کتاب اور اس کے اوصاف کا ذکر ہے اور ان الذین کفروا سے غرض تھا اور ان کے اوصاف کا ذکر ہے اور جب سرخ رنگ دونوں کی مختلف ہو گئی تو بتان لی ان غرض کی وجہ کمال انقطاع پیدا ہو گیا اور چونکہ کمال انقطاع کی وجہ سرخ رنگ عطف متعین ہے اس لئے یہاں پر عطف کو ترک کر دیا لیکن اب بھی اعتراض باقی ہے وہ یہ کہ اگر یہ ملوث بتان کی غرض ثابت ہو گئی لیکن قسمت ان الذین کفروا اور انہماک تعادل تھا دیا جاتا ہے اس لئے کہ جب کتاب اور اس کے اوصاف بیان کے لئے اس کے متن میں غرضیں اور ان کے اوصاف کا بھی تذکرہ ہوا اور جب غرضیں کا ان کے اوصاف کے ساتھ ذکر ہوا اور جب ان الذین کفروا سے کفار اور ان کے اوصاف کا ذکر ہوا اور ان دونوں میں تعادل نفسا و ثبات ہو گیا اور چونکہ تعادل تضاد کی صورت میں جائے وہیں بڑے بلند عطف کرنا چاہیے تھا کیونکہ جامع کی صورت میں عطف ہوتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ بعض اگرچہ جامع دیا جاتا ہے مگر مگر کمال انقطاع کی وجہ سے اس ضمن جامع کا اعتبار نہیں کیا جائے تاہم کمال انقطاع کا اعتبار کر کے عطف کو ترک کر دیا گیا کیونکہ مسطور مسکا کے فصل و فصل کی بحث میں فرمایا ہے۔ ویفوت المصطفیٰ فلا منقطاع وان کان بینہما جامع لا یامقت الیہ بعد النقام عنہ وعن ہذا القبیل قطع ان الذین کفروا انہماکون ما قبل حدی بناع انقران وان ما شانہ کیت وکیت وھذا حدیث عن المکفرا و تصحیح ہے کفر ہم یمن انقطاع کو جسے عطف کو ترک کر دیا جائے گا اور امر دو مسائل کے درمیان کمال انقطاع کے رہنے ہوئے جامع پر تو اس کی طعن تو نہیں کیا لیکن کیونکہ اس قسم کے جامع کا اعتبار مستعد ہے چنانچہ اسی قبیل سے ان الذین کفروا کے اندر عطف کو ترک کیا گیا ہے کیونکہ اس سے قبل دئے جملہ میں قرآن اور اس کی سنت ان کو بیان کیا گیا تھا اور ان الذین کفروا کے کفار اور ان کے رسول کی انکار کو بیان کیا گیا ہے لیکن اختلاف کی گنجائش اب بھی باقی ہے وہ یہ کہ بتان لی ان غرض اس وقت ثابت ہو چکا جبکہ ان الذین برضوں بالغیب کو متعین سے بہرہ والا لیکن انہماک اس سے مفصل اور تو اس صورت کے اندر ان الذین کفروا اور اس کے قبل الذین برضوں بالغیب کے درمیان اتحادی غرض ہو رہے ہے کیونکہ اس صورت میں دونوں جموں سے خصوصاً یہاں احوال اور یہاں احوال و حال اور ان الذین کفروا سے کفار اور ان کے احوال کا بیان ہو گا اور جب اتحادی غرض ہو گیا تو عطف ہونا چاہیے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ ان الذین برضوں بالغیب کو نفس میں سے مفصل یا غرض ہے کمال انقطاع یا تو یہ ہے یا فی فصل کی صورت میں کمال اور اس کے احوال ہی کا بیان کرنا مقصود ہو گا اس لئے کہ فیصل کی صورت میں ان الذین برضوں بالغیب سے ملوث اندر دو سوال مفرد کے جواب میں دئے ہو گا اور سوال قبل سے یہاں جو عطا ہوا ایسی طور کہ جب قرآن ہی متعین تر سوال پیدا ہو گا کہ اب ہم قصداً بابت علی کیا وجہ کہ متعین کی کو طریت کے ساتھ عام کر دیا گیا ان الذین برضوں بالغیب جواب دیا گیا اور جب کہ حاصل یہ ہو گا کہ احوال بالغیب اور اقامت ملتوہ وغیرہ سب مقتضی

وَلَا يَنْهَى مِنَ الْحُرُوفِ الَّتِي تَبَاحَتْ الْفَعْلُ فِي عَدَدِ الْحُرُوفِ وَالْبِنَاءُ عَلَى الْفَعْلِ وَمِنْهُ الْإِسْمَاءُ
وَأَعطَاوَهُمْ مَعَانِيهِ وَالنَّحْدِي خَاصَّةً فِي دُخُولِهَا عَلَى أَصْمِيَيْنِ وَلِلذَلِكَ أَهْمَلْتُ عَلَيْهِ الْفَرَقَ
وَهُوَ نَصْبُ الْجُزْءِ الْأَوَّلِ وَرَفْعُ الثَّانِي إِذَا بَانَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ عَلَى التَّعْدِلِ دُخِيلَ فِيهِ وَقَالَ الْكُوفِيُّ
الْخَبَرُ قَبْلَ دُخُولِهَا كَانَ مَرْتُوعًا بِالْخَبَرِيَّةِ وَهِيَ بَاقِيَةٌ مُتَقَنِيَةٌ لِمَرْتُوعِ قَفِيَّةٍ لَا شَهْرًا
فَلَا يَرْفَعُ الْحُرُوفَ وَاجِبٌ بَانَ اقْتِدَاءُ الْخَبَرِيَّةِ الرَّفْعَ مَشْرُوطًا بِالتَّجَرُّدِ لِتَخْلُفَ عَنْهَا
فِي خَبَرٍ كَانَ وَقَدْ نَالَ بِدُخُولِهَا نَحْدِي: عَمَالُ الْحُرُوفِ -

ترجمہ :- اور ان کے حرفوں میں سے جو نہ ہوئے اور نہ ہی مرتفع ہوئے اور نہ سادہ پر لازمی طور پر داخل
ہوئے اور نہ ہی فعلی اسم کو مطلق کرنے میں مثل سے مشابہت رکھتے ہیں، اور چونکہ حروف و اسموں پر داخل ہونے
میں ان کے ان حروف کو مخصوص مرتبہ بہت فعلی متعدی سے حاصل ہے، اور یہی وجہ ہے کہ ان حروف کو فعل متعدی
کا فعل نہیں کہن حروف اول کا نصب اور جزو ثانی کا رفع دیا گیا، اور اس فعلی کا انتخاب اس بات سے کیا کہ ان کے
کئے کی گئی کہ یہ حروف میں تاج، اور نہ فعلی معنی غیر اہمیں ہیں۔

الغیر کے اندر سے ہیں انتہای اندین جو غرض بالغیب جواب سوال کا جو سید جواب سے قبل سے جو مقصود ہو گا
وہی اس جواب سے بھی مقصود ہے کتاب اور بیان احوال کتاب جو گا کہ جواب تلخ جو تلخ سوال کے اور سوال الیہ تو
ہے غرض کہ سوال کے اور تلخ کا تلخ تلخ ہو گا کہ جواب غرض سوال کے تلخ ہو گا کہ یہ حال ان الغرض کہ غرض کا بیان
اسے فصل کتاب انقطاع کو کہ یہ کیا ارد کتاب انقطاع بتایں فی الغرض کی وجہ سے اس کے یہ غرضت ان ان بار بار
کہ ان کی غرض میں اتنا کہ یہ ہو گا کہ ان دونوں جملوں سے مخصوص غرض مرتب علی ان حال کو بیان کرنا ہے اور نہ مرتب
ابزار کے اندر بصورت ہزار اور ہزار کے اندر بصورت مزید ہے اور یہ اردادی لغوی ثابت ہو گیا کہ مطلق کرنا ہوگا ہے
فہم ان اندی کہ وہ ان بار بار لغوی ہم پر قیاس کرنا اس سے لغوی ہے اس جہت کے اندر جو کہ غرض لغوی
علی الغرض کا ذکر آیا اس سے اس کی تشریح سمجھ لیجئے۔
مطلق لغوی علی الغرض کہ یہ حدود ہر جملوں کا غرض جملوں پر مطلق کر دینا اور یہ مطلق اس وقت میں درست
ہو تا ہے جبکہ مرتبہ اسے آپس میں غرض کے اندر رکھ دیں۔

وَنَائِدَتْهُمَا تَاكِيدُ النِّسْبَةِ وَتَحْقِيقُهَا وَلِذَلِكَ يَتَلَقَّى بِهَا الْقَسَمَ وَيُسَدِّدُ بِهَا الْإِجَابَةَ وَذَلِكَ
فِي مَعْرِضِ الشُّكِّ مِثْلُ وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ وَتَقُولُ سَأَلْتُكُمْ عَنْهُ
ذِكْرَاهُ إِذَا مَكَتَلْتُمَنِي الْأَرْضِ وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمُ عِزِّي إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ
قَالَ الْمَلِكُ قَوْلَ عَبْدِ اللَّهِ قَائِمُ أَحْبَابِ مَنْ قِيَامُهُ وَإِنْ عَبْدُ اللَّهِ قَائِمُ جَوَابِ مَنْ تَقِيَامُهُ
وَإِنْ عَبْدُ اللَّهِ لِقَائِمُ جَوَابِ مَنْ تَقِيَامُهُ.

ترجمہ :- اس کا قائدہ نسبت کی تاکید اور اس کی تحقیق کی ہے۔ یہی وجہ کہ جواب تم اور دیگر سوالات
کے جوابوں کے شروع میں نیز مقام شک میں آئے لایا جائے۔ جو بات کو اس سے شروع کرتے ہیں، مثال قرآن (اللہ
عز و جل) ویسئلونک عن ذی القرنین قل ساءلوا علیکم منہ، ذکر۔ اِن مکت اللہ فی الارض
ہے۔ ایت میں۔ تاکہ تازی الارضی جو کہ سوال کو جواب دے اس کے اس کے شروع میں ان ایسا کی ہے۔ ایت کا ترجمہ
اب یہی ترجمہ ہم سے سکندر و ذوالقرنین کے متعلق دریافت کرتے ہیں آپ کہہ دیجئے کہ میں عبد بنی اس کا واقعہ
میں یہ ترجمہ کہ سننا ازل کی موسیٰ جو کہ اسے دیا میں سلطنت و قدرت نظر فرمائی تھی اور مقام شک کی
مثالی، و قتال موسیٰ یا قمر عوان رانی رسول من رب العالمین ہے۔ جو کہ فرعون کو موسیٰ کی رسالت
میں شک تھا اس نے اسی رسول من رب العالمین نہ کران فرمایا گیا، یہ دیکھتے ہیں کہ تاکہ عبد اللہ قائم کہنا
عبد اللہ کے قیام کی خبر دینا ہے اور ان عبد اللہ قائم اس شخص کا جواب جو اس کے قیام کی بابت سوالی کر رہا
جو۔ اور ان عبد اللہ قائم اس شخص کا نام ہے جو اس کے ہوتے ہوئے اس کے قیام کا حکم کر جو۔

بقیہ صغیر مشغول

قائم صاحب نے یہ دلیل رو کر دی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خبریت علی الاطلاق رفع کی تفسیر نہیں ہے بلکہ اس
شرط کے ساتھ کہ وہ اجماع و خبر واقع ہو رہے ہو احوال غلط سے خالی ہو۔ جس میں جب یہ حروف داخل ہوتے تو خبریت لغوی
ہو گیا لہذا خبریت کا تقاضا رفع ہی قرار پائے اس طرف اس کی درجہ خبر مراد ہوگی۔
اور اس کی دلیل کہ خبریت کے تقاضا رفع کے لئے خبر شرط ہے۔ یہ ہے کہ احوال ناقصہ میں رفع خبریت سے اختلاف
اور خبر مراد ہوتی ہے۔ لہذا احوال ناقصہ کی خبر خبر ہونے کے باوجود رفع نہیں ہے اگر خبریت علی الاطلاق تفسیر رفع
ہوئی تو یہاں اجماع رفع ہوتی۔ معلوم ہو کہ خبریت کا تقاضا رفع خبر مراد کے ساتھ ضروری ہے۔

تفسیر :- اب بیان سے بحث کے جزو ثانی میں ان کے مفید معنی ہونے کی جرئت سے بحث کر رہے ہیں چنانچہ
فرماتے ہیں کہ اس کا قائدہ تاکید نسبت ہے۔ لیکن تاکید سے مراد تاکید مطلق نہیں ہے جو قرآن میں ہے۔

لیکن تاکید نصبت سے مراد میں انفرادی یعنی تحقیق نسبت ہے یعنی نسبت کو ترک کرنا اس وجہ سے قاضی نے تاکید نصبت کے اوپر تحقیق کا مطلق کر دیا ہے تاکہ تاکید کے معنی واضح ہو جائیں اور چونکہ ان تاکید کے واسطے ہے اس وجہ سے ان کو ایسے حکم کے شروع میں ملایا جاتا ہے جہاں تاکید مطلوب ہوتی ہے مثلاً جواب قسم کے شروع میں کیونکہ قسم نامہ تقویت جزا کا اس طرح سوالات کے جواب کے شروع میں ان کو دیا جاتا ہے کیونکہ اگر کسی نے متردب ہے تو جواب میں تاکید دینا مستحب ہوگا اور اگر سائل منکر ہے تو جواب میں تاکید دینا واجب ہوگا۔

پھر حال جواب کے لئے تاکید مطلوب ہے خواہ اس حوالہ سے مستحب یا مطلوب ہو یا وجہ اس طرح ان کو شک کے مقام میں استعمال کیا جائے کیونکہ حال جواب شک ہو گا تو ضعف مقصد کا جس اس کے دل میں گمان ہو گا کہ ہذا ان کے ذریعہ سے تاکید دلائی جاتی ہے تاکہ غلط فہم میں مقصود واضح ہو جائے۔ قاضی نے جواب قسم کی مثل ومانت پر اصرار کرتے ہوئے عبور دیا البتہ جواب کی مثال دی ہے مثال قول بالزی درہ بنو تک عن ذی القریٰ بن مثل سائلو علیکم عن ذکرنا اننا شک ان ذی القریٰ عن میں ان اسکا ثانی ان عن جواب واقع ہو رہا ہے۔ مینلوک عن ذی القریٰ کہ اس وجہ سے ان کے ساتھ سوگند ذکر کیا اور مقام شک کی مثال و مثال موصی یا مفرعون انی رسول من رب العالمین میں انی الذی رسول کمال کے ساتھ ذکر کیا کہ اگر کو رسالت موصی مقام شک میں حق جب تک کہ احوال موصی میں غور نہ کیا جائے اور یا خصوص فرعون کے نزدیک۔

قال البردیهال سے قاضی صاحب مہر کے قول کو نقل کر کے اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ ان تاکید نصبت کے لئے آیت ہے۔ اور میں اس کندی نے ایک مرتبہ مہر سے کہا جھوٹا کلام عرب کے اندر بہت مشہور اور مذکور ہے ہوتا ہے کیونکہ میں نے دیکھا کہ میں نے قسب ام عبد اللہ کو تعبیر کرنے کے واسطے بھی وہ عبد اللہ قائم تھے ہیں اور کہیں ان عبد اللہ قائم تھے ہیں تو دیکھو ایک ہی مفہوم کو دیکھنا کہ ان کے واسطے ان اور نام کو زیادہ کر دیا اسانگہ بفران کے اضافہ کے جہاں مفہوم ان اور باخفا۔ تب مہر سے جواب دیا کہ کلام عرب میں مشہور نہیں ہے کیونکہ مشہور ابو عباس کہتا ہے کہ اس نے اپنے اندر کلام عرب کو سمجھنے کا لکھ دیا نہیں کیا۔ انہی بات مہر سے کہہ کر مہر بفضل جواب دیا۔ جواب کا ماحول یہ ہے کہ الفاظ مختلفہ کا اضافہ بے عمل نہیں کیونکہ ان سے معانی مختلف پیدا ہوتے ہیں جن معانی کی خاطر ایک اختلاف ماحول کی وجہ سے ضرورت ہوتی ہے مثلاً ہمارا مطلب اگر بالکل مخالف الفہم ہے تو اس صورت میں ہم عبد اللہ قائم کسی کے ساتھ اس صورت میں صرف اخبار عن العقب ہم مقصود ہے اور اگر کسی نے عبد اللہ کے قیام کے سلسلے میں سوائے ان اس صورت میں ان عبد اللہ قائم کہا جائے گا یعنی شروع میں ان کو ایمان نہ آیا اور اگر مخالف منکر ہم ہے تو اس صورت میں ان و اللہ مقام کہا جائے گا جس ان الفاظ کے اضافہ سے معانی مختلف پیدا ہوتے ہیں ان الفاظ کا اضافہ نہ مشہور نہیں ہے۔ تو دیکھئے مہر کے اس بیان سے معلوم ہوا کہ ان تاکید کے واسطے آیت کیونکہ تاکید کے موقع پر اس نے ان کا اضافہ کیا ہے۔

وتعریف الوصول واللعید والمراد به ناس باعیا انهم کابی لہب وانی جہل والولید بن
للفیاض و احبار الیہود والیحسن متناوذا من فمہم علی الکفر وغیرہم فحق
عنہم عن المصرین بما اسند الیہ۔

ترجمہ :- اور نام وصول یا عبد خاریج کے لئے ہو گا اور اس وقت اس سے مخصوص لوگ مراد ہیں گے مثلاً
ابو لبابہ ابو جہل ولید بن مغیرہ اور علامہ بیہود۔ یا بعض کے لئے ہو گا دریں صورت اس سے تمام کفار مراد ہیں
گے وہ بھی جو کفر پر مصر رہے اور وہ بھی جو ستر میں ہے پھر مسند یعنی سوار علیہم الایہ کے قرینہ کی وجہ سے غیر مصرین بھی
جائیں گے۔

نفس بیہود اب یہ تفسیری بحث مراد اللہ عنہ کے متعلق ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وصول انفاذ تعریف اور استناد
اور بعد میں دعوت باللہم کے اندر جوتابہ کس اس بات کے پیش نظر اسم وصول یا عبد خاریج کہنے سے ہو گا یا جس کے لئے
اگر عبد خاریج کہنے سے تو مخالفین سے مراد متین کیا رہیں گے مثلاً ابو ہریرہ و ابو جہل و ولید بن مغیرہ اور علامہ بیہود
اس مرتبہ پر قاضی نے علامہ بیہود کا نام اخص او کے پیش نظر ذکر نہیں کیا اگرچہ وہ بھی معلوم اندازہ سے اس کا
ہو گا اگر کس حدوت کو معبود خاریج پر قبول کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس معبود خاریج کا اقبل میں ذکر ہو چکا
ہو اور اس آیت سے پہلے ابو ہریرہ وغیرہ کا ذکر نہ کیا ہو جس پر اس عبد خاریج پر وصول کو قبول کرنا کیسے درست ہو گا
جواب ان لوگوں کا اشتہار الکفر اس بات سے مستفی کر رہا ہے کہ ان کا اسبق میں ذکر کیا جائے کیونکہ اقبل میں
ذکر کرنے سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ ذکر مخالف کے نزدیک متین ہو جائے تاکہ معرفت ہو ذکر کر کے ان کی طرف اشارہ
کو رہا ہو اسے اور یہ فائدہ ان کے اشتہار الکفر سے حاصل ہو رہا ہے لہذا اقبل میں ان کے ذکر کرنے کی کوئی
ضرورت نہیں اور اگر وصول غیر عبد خاریج کہنے سے تو پھر میں صورت میں بعض کے لئے ہو گا یا عبد خاریج کہنے
یا استناد کہنے جس کے لئے تو یہ نہیں سکا کیونکہ جنس میں حقیقت میں حقیقت اشتہار اس امر ہو اگر کتابت اور
امور کو مراد لیا جائے اور عدم اترا لیا جائے تو حقیقت کفر کی صفت نہیں بلکہ افراد کافران کی صفت ہے اور عبد
ذہبی بھی نہیں ہو سکا اس لئے کہ مقصود نہیں ہے کہ بعض غیر متین افراد کا معانی بیان کیا جائے کیونکہ موقع ہے حاجت
کے ظاہر کرنے کا اور اظہار تباہ کے وقت ایہام و حشمت پوش سے کام نہیں لیا جاتا بلکہ جس کی تہمت بیان کی ہو

عہ مخرب بات یا زبہ کریمہ عبادہ اس کے اعتبار سے مراد ہیں گے لیکن ان کے بعد کہ لوگ بھی جنس کی طرح دائم علی الکفر
رہے ان کو کافرت اہل اس کے اعتبار سے شامل ہو گے۔

والکفر لغةً ستر التعمدة واصل الكفر بالفسق وهو السأور منه قيل للزراع والميل
كافر ولكلهم الفسق كافر وولي الشريعة انكارا علم بالفقر ورتة حتى الرسول به وانما عدل
منه ليس الغيار ومنذ الزنا ونحوهما كفر لانها تدل على التكذيب فان من صدق
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجب ان يرى عليه ما ظاهرا الا لانها كفر في انفسها

ترجمہ :- اور کفر لغت میں نعمت کے چھانے کا نام ہے اور اس کی اصل کفر کافی کے فتح کے ساتھ ہے ۔
عبر کے معنی مطلق چھانے کے ہیں و خواہ نعمت کا چھپانا ہو یا غیر نعمت کا اور اس کفر سے شقاق کر کے کرنا
اور دلائل کے لئے کفر اور عقلی شکوکہ کے لئے کافر کا لفظ ہوتے ہیں اور شریعت میں کفر ان چیزوں سے انکار
کر دینے کا نام ہے جو کہ باہر میں باہر دلائل معلوم ہو کہ ضرور انہیں لے کر آئے ۔ اور اگر وہ کفر میں کامیاب نہ
ہو جیتو یا نہ تھا اور اس میں دوسری چیز کفر میں اس نے شہادیں کر کے تکذیب تلبیس پر دلائل کر دی ہیں ۔
اس لئے کہ خود تکذیب میں اس کو تکذیب بات باطل مانجی ہے کہ جو سردار دو جہان کی رسالت کا صدق ہو گا وہ ان
چیزوں کی کجی برائت نہیں کرے گا ۔

دفعہ مرگد شدہ اس کو کھلی کھلی کہ بیان کیا جائے البتہ استفراق کے لئے ہو سکتا ہے اور جب استفراق کے
لئے ہو گا تو یہ کفار کو مثال ہو جائے گا خواہ وہ کفر جو اوقت موت مستر علی الکفر ہے اور جن کے باہر میں مسلم
نہ اور دین عقلی ہو چکا تھا کہ یہ کجی یا مسلمان نہیں مانتے کے یا وہ ہیں جو اس آیت کے نزول کے وقت کفار تھے لیکن
بعد میں ایمان لے آئے لیکن اس صورت میں صرف علی الکفر کی تخصیص کرنی پڑے گی اور غیر سرین کو نکال پڑے گا
تخصیص تو وہ آیتیں ہیں جن سے یہ ثابت ہو جائے کہ اگر کسی شخص کے کفر سے رجوع کر کے اسلام اختیار کر لیا تو
اس کے باہر میں یہ رجوع کا آزاد ہو سکتا ہے اور قرینہ تخصیص الایمان کفر و اکامسندھین مسوا علیہ قسم
واعتد و تقم الخ ہے جو کہ جو لوگ بعد میں ایمان لے آئے ان کے لئے انکار و عدم انکار برابر نہیں رہا بلکہ انکار
ناقص ہو جائے گا اللہ کے تحت وہی لوگ باقی رہیں گے جو صرف علی الکفر رہے ۔

قامی صاحب نے فرمایا بعض عہدہ خلیفہ مصر میں جماعت المسلمین الیہ ۔ بیان میں باسبیت کے لئے
ہے اہل اسلام کے لئے مراد سوائے علیہم الخ قسم انہیں اور اہل الیہ میں غیر محمد و آلہ میں کیوں واجب ہے پس اب
ترجمہ ہو گا کہ جسے کفار میں سے اللہ کی قسم کی وجہ سے غیر سرین کو خاص کر لیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اللہ
سے غیر سرین علی الکفر و ادب میں مانا کہ ایسا جس کو کفر سرین علی الکفر مراد ہے ۔ پس قاضی صاحب کو شخص علیہا سرین
کہنا چاہیے تھا جواب یہاں لفظ خاص میں اطران کے معنی کی تخصیص کرنی چاہیے یا حاضر سے باخراہ اخراج کے معنی

راستہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔

تکلیفیں عبد العزیز کے لئے اس کی تردید کی ہے اور اس سے کہا کہ قاضی کی تعریف سے بھی منزلیہ من المفسرین ثابت ہو رہا ہے یا تو اس کا ایک شخص کو غلط اور رسول کی معرفت حاصل ہے مگر وہ رسول کی تعریف نہیں کرتا ہے جیسے کہ علماء ربودہ تو یہ نہیں تو اس لئے نہیں ہو سکتے مگر ان کو تصدیق حاصل نہیں بلکہ ان کے ایمان نام ہے تصدیق کا اور اگر قاضی نہیں ہو سکتے کیونکہ غرض ہے انکار میں جہالت کا اور ان کو معرفت حاصل ہے جو جہالت کی ضد ہے۔ پس طوائف پیورہ کا غرض ہے اور نہ کوئی مفسر بن المفسرین رہے لہذا قاضی صاحب کی تعریف بھی درست نہیں ہے۔ اس کے بعد عبد العزیز نے کہا کہ بہتر یہ ہے کہ امام غزالی کی تعریف کو اختیار کیا جائے۔

رہا تہا کہ اور غیر مصداق اور لفظی کذب کا اعتراض تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سب کے سب کفر میں داخل ہو جائیں گے اس لئے کہ ان لوگوں نے جب انکار باللسان پر قدرت ملنے کے باوجود اعتراف نہیں کیا تو یہ دلیل ہے کہ ان کی بات کہ ان کے اندر بھی کذب ہو رہا ہے اور جب کذب پائی گئی تو کذب کی تعریف صادق نہ تھی لہذا یہ لوگ کاذب ہوئے پس منزلیہ من المفسرین ثابت نہ ہوا۔

عبد العزیز نے یہ بھی کہا ہے کہ قاضی صاحب کا عبارت میں آیا کہ خود کے معنی میں ہے اور جو عوام و عہدے کے کذب کے پس قاضی صاحب اور امام غزالی کی تعریف میں کوئی فرق نہ آیا بلکہ ایک ہی ہو گئی اور اگر سب اس پر ہے کہ کلمہ عملی مصداق کو معنی اس کے لئے عملی داخل کیا ہے کہ وہ دال علی التکذیب کو دال علی الکفر قرار دے کر کفر میں داخل کیا ہے اس قرینہ کے برابر انکار معنی میں تکذیب کے ہے پس اس اعتبار سے قاضی صاحب کی عبارت کا مطالبہ یہ ہو گا کہ کفر نام ہے لہذا چیزوں کے مفصل دینے کا یہ چیزوں کے نام سے میں شہرت معلوم ہو چکا ہے کہ حضور ان کو نہ کہے کہ میں باغی و مرتد کی قید سے معلوم ہو جائے کہ اس حکام کے بارے میں عوام و خواص کے اندر یہ مشہور نہیں ہے کہ کوئی ان کو کذب کرتا ہے بلکہ صرف خواص کے اندر یہ مشہور ہے ان حکام کو اگر کوئی مفصل دے تو کافر نہیں ہو گا مگر خدا کا مرنے والا یا نہ ثابت پاری کا معنی یا غیر میں ہونا یہ سب احکام میں جو عوام و خواص دونوں میں مشہور نہیں ہے نہ حق خواص ہیست بلکہ خدا ان کی تکذیب سے ان کی طرفیں ہو گا اس لئے خدا نے کہا ہے کہ وہ ان کی دلائل و مسائل جن کے بارے میں کوئی قطع موجود نہیں یا وہ مسائل جو خبر و امید سے ثابت ہیں ان کی تکذیب کرنے والا کافر نہیں ہو گا بلکہ سب ان کو واقف نے تو یہ کہ کذب یا کفر کوئی شخص یا قہ کے ساتھ مجرم و مرتد ہوتا ہے مگر خدا کی تکذیب نہیں کرتا بلکہ اس کا مصداق ہے خواص کو کافر نہیں کہیں گے۔ مگر اس حوالہ کی یہ بات اسلاف کے مفصل کے بالکل خلاف ہے اس واسطے کہ تاریخ قوی سے اس کو رد کر دیا۔

علامہ کرمانی نے اس حوالہ کی تفسیر کیا کہ بعض علماء کفر کی جہالت میں کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان چار سوالوں میں سے کوئی بھی تفسیر کرنے کے اندر پائی گئی تو وہ سخن منقہ نہیں ہو گا۔ اولیٰ کلمہ انکار دوم کفر و سوم کفر و مادہ چار کفر و اتفاق کفر انکار تو یہ ہے کہ قلب اور زبان دونوں سے انکار کرے اور دین کی جو بھی بات اس کے ساتھ نہ رکھی جائے اس سے ناستا ہو جیسے کہ عرب کے کفار جاہلین جو کلمہ حنیف پر کفر کرتے تھے۔

کفر خود ہے کہ تائب میں معرفت حاصل ہے مگر زبان سے اقرار نہیں کرتا جیسے کفر باطنی۔
کفر منافقہ یہ ہے کہ تائب میں معرفت بھی حاصل ہے اور زبان سے اقرار بھی کر رہا ہے مگر اصل میں کفر ہے جیسے کہ ابو طالب کا کفر۔

اور کفر غیبی یہ ہے کہ زبان سے اقرار کر دے اور دل سے انکار کرے جیسے منافقین کا کفر۔
واقعا شکیا منہ لیس العقباء و منہ ان النواغیر ایک سوال و مقدر کا جواب ہے لیکن سوال و جواب کی تشریح سے پہلے غیانا دراز اس کے معنی سمجھ لیں غیاء کہ گھبراہٹ اس اور کے کہنے کو کہتے ہیں جس کے اور پر ایسے دھاگے سے سب لٹکی دیے جاتے ہیں اور دھاگے کا رنگہ دھن کیلے کے رنگ کے ملائی جواور پر سب لٹکی غماص طور سے نشانیں پر موقوف تھیں بعضی لوگوں نے انکار کرنا کہ ان کی کوئی تحقیق نہیں بلکہ کپڑے کے اکثر حصہ پر جتنی بھی اس قسم کے کپڑے لڑی دسہ پڑتے تھے اور یہ کپڑے ان کے لئے شمار نہیں ہوتے تھے اسی وجہ سے اہل نفت غیاء کی نقیر نشان اہل ذمہ کے الفاظ سے کرتے ہیں یہ غیاء غائبہ غیر سے اور غیر کے معنی حیران ہونے کے ہیں جیسے کہا جا رہا ہے من بکفر باللہ باقی العقباء یہ ہیں جو شخص کفر بائد کرے گا وہ تفرقا حال ہوگا اور پیدا کرے گا اس کو خدا اس وجہ سے کہ اس کے دھاگے کا رنگ ختم و مختلف ہو تا ہے کپڑے کے رنگ سے دور نہ لاس مٹے دھاگے کو کہتے ہیں جس کو بچندہ سا بنا کر کندھے سے کرنگہ ڈال لیتے ہیں اور جب پیشاب یا آغاثہ کے لئے جاتے ہیں تو اس کو کان میں پیسٹ لیتے ہیں جبکہ اب موجود دور کے بڑھوں کا طریقہ یہ ہے بعضی لوگوں نے زبان کا تشریح اس میں ٹوپی سے کہتے ہیں جس کو اہل ذمہ اور فحشے تھے بہر حال کچھ بھی ہو۔ دو قول چیزیں الی ذمہ کا نشان تھیں۔

اب مجھے سوال پھر یہ ہے کہ اب آپ نے تفرقہ حقیقت انکار یا علم انفراد کے ساتھ بیان کیے ہیں حالانکہ اہل شرع نے بعض ایسے مسائل و اقوال پر کفر کا حکم لگا رکھا ہے جو انکار نہیں ہے جیسے کہ غیاء کا پینٹا اور زبان کا باندھنا جواب۔ یہ چیزیں حقیقتاً کفر نہیں ہیں۔ اور تاہل شرع نے ان کوئی تائب کفر قرار دیا بلکہ یہ چیزیں دال علی الکفر ہیں اس لئے اہل شرع نے ہر دم کی حفاظت کے لئے دال کو بند لہول کی جگہ پر قائم کر دیا کیونکہ حدیث میں ہے میں نے دلی حولی الحسنى یوشک ان یقع فیہ ما ینى اگر کوئی شخص اپنے ہاتھ کو سرکاری چراگاہ کے ارد گرد چلا گیا تو سب سے امید ہے کہ وہ جانور اس چراگاہ کے اندر بھی نہ مار دے۔ پس اسی طرح جو شخص ان علامات کا اختیار کرتا ہے تو اس کے بارے میں سب سے امید ہے کہ وہ کسی کے اندر داخل ہو جائے اسی طرح اہل شرع نے ان ظاہری چیزوں پر کفر کا حکم لگا رکھا ہے کیونکہ اگر حقیقی برہمچاری ہونا ناممکن ہے۔

علامہ ابن ابیہام صاحب الفیہ القدر نے غیاء کا بیان کے اندر اہل شرع نے میرٹ ایسے کو اہم کا اعتبار کیا کہ انہوں نے متعدد مرتبہ دقت اندہ اور اس کے سوال اور اس کی کتاب کا کفر بتایا ہے اسی وجہ سے میرٹ سے ایسے انفراد تو اہل کبریت انسان کا کفر قرار دیتے ہیں جو حقیقتاً کفر نہیں بلکہ خود کو ارسد تصدیق کیا کہ امر الہی ہے فلتوق انکما اور برہمچاری جس جو مستحق اور شریعت کو تامل کر کے چیزوں کی حقیقت پر غور کرنا ناممکن ہو تو وہ ان مار کے حقیقت میں جتنی مگر ان کی علامات ظاہرہ ملاحظہ کر لیں جتنی چاہئے۔ غیاء و زبان پینٹا اسی قبیلہ سے ہے لیکن ربات یا وہ ہے کہ ان علامات سے غی کا انکار ہو گا کہ یقین کا۔

علاوہ حدود میں سے ہیں۔ اسی وجہ سے اہل اصول کا کہنا ہے کہ قرآن اسم التکرم والاعین ہے یعنی قرآن کلام فطری اور کلام نفسی دونوں کا نام ہے۔

مگر مغز کہتے ہیں کہ قرآن سادہ و مشکوٰۃ ہے کیونکہ قرآن میں کلام نفسی کا نام ہے بخلاف فقہاء قرآنی نے شروع عقائد میں قرآن پر اختلاف یہ ہے کہ ازل سنت و جاہلیات کلام نفسی کے ساتھ ساتھ کلام نفس کا بھی وجود ہوتا ہے اور مغز کلام نفس کا انکار کرتے ہیں پھر ازل سنت کلام نفس کے وجود پر اتفاق کر لینے کے بعد اس بات میں اختلاف ہونے کے کلام نفس ازل میں کس نوعیت کا تھا تو فیض بن سید قطان نے کلام نفس ازل کو ایک ہی انداز کا نام ہے یعنی کلمی ابن سید قطان کے نزدیک کلام نفس ازل میں غیر منقسم ائی الخیر والافشاء والارواحیں تھا یہ سب اقلام اسکو اس وقت مواصل ہوئے جبکہ اس کا خلق ہوا تکمیل نہیں اس طرح سے جس کے بارے میں کلام نامہ لیا ہوا اس نقطہ نظر پر تعلقات سادہ ہوں گے مگر ابوالحسن اشعری یہ کہتے ہیں کہ کلام ازل ہی سے اس تمام اقسام کی صورت منقسم ہوا ایسا نہیں ہے کہ تعلقات نکلنے گئے اور وہ کلام خیر و افشاء وغیرہ بن گیا ابوالحسن اشعری کے مسلک کے اعتبار سے یہ تعلقات بھی قدیم ہوسکتے گے۔

یہ نثر پر مجھ لیجئے کہ بعد اس استدلال معترضہ سے معترضہ اس کو کشش میں لے کر قرآن کو صرف کلام عقلی عبادت میں محصور کر دیں اس سلسلہ میں انجولی نے ان آیات سے استدلال کیا ہے جن میں صاف کلام خدا استعمال ہوا ہے اور قاضی صاحب نے جس ان کے استدلال کو اب ذکر کیا اس کے حامی کے حامی نے گزریجے ہیں اہل لغت دم زدن کا سہم نہیں لیں جہاد کا کلمہ اور معترضہ استدلال اس طور پر کرتے ہیں کہ اگر کتب کلام نفسی کا کلمہ وجود دیتے ہیں اور اس وجود کو ان کے قرآن کو قدیم کہتے ہیں تو جتنے بھی خبر کے صحیحہ لفظ اسی قرآن پاک میں آتے ہیں ان میں خدا کا کلمہ جو با الازم آیت کا لیکن خدا کا کلمہ جو با اہل ہے لہذا کلام نفس کا قدیم جو با اہل ہے اور خدا کا کلمہ جو با اہل اس طور اور آیت کا لکھ کر اب خدا کو ان خبروں کے اور صادق لہذا جو تو خبر مسافر اذی اس کو کہتے ہیں جو خبر عین نسبت و اتعید کے مطابق ہو تو تو یہ صادق خبر اسی معنی میں ہوتی اس بات کی اگر خبر سے پہلے اس کا ایک خبر عن اور نسبت و اتعید ہو جس ان اخبار کا کلمہ کی بھی کوئی نسبت و اتعید ہوگی جو ان سے سابق ہوگی اب سبقت خبر عن کی دو صورتیں ہیں یا تو سابق ہوگا انزل پر یا بعد انزل پر اولیٰ بر سابق جو با اہل ہے کیونکہ انزل سے پہلے کوئی چیز نہیں تھی پس قرآن کو کلام نفسی اور قدیم و انزل لہذا کی صورت میں ان اخبار کا کلمہ کا کوئی واقعہ نہیں ہوگا اور جب کوئی واقعہ نہیں ہوگا تو مطلقا بقیت ہوا واقعہ نہیں ان کوئی اور جب مطلقا بقیت ہوا واقعہ نہیں ہوتا تو اخبار صادق نہیں ہوتا کی تو اخبار صادق نہیں بلکہ کاذب ہوں گی پس خدا کا اپنے اخبار میں کاذب ہونا لازماً آئے گا لہذا انزل مطلقا واقعہ علی الانزل استناد سے صحیح اور انزال جو کلمات واقعہ علی کی ہذا خدا کا عادیق ثابت ہو جائے صرف کلام عقلی لہذا کی صورت میں اور جب اس کلام عقلی سے پہلے آپ نے واقعہ انما تو گویا کلام عقلی مسبوق یا فیو گویا اور جو چیز مسبوق یا فیو گویا کہی ہے وہ عادیق ہوتی ہے لہذا کلام عقلی عادیق ہے پس قرآن کا کلام عقلی عادیق میں منحصر ہونا ثابت ہو گیا۔

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ وَلَهُمْ خِلَافٌ وَسَوَاءٌ لِّمَنِ الْمَعْنَى الْإِسْتِوَاءُ نَعْتَ
بَلْ كَمَا نَعْتَ بِالْمَعْنَى دَرَكَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى تَعَالَى كَلِمَةٍ سَوَاءٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ
ارْتِفَاعٌ بِالْخَبَرَانِ وَابْعَدَ مَرْتَفَعٌ عَلَى مَعَالِيَةٍ كَانَهُ قِيلَ إِنَّ الَّذِي يَنْ كَفَرُوا
مُسْتَوٍ عَلَيْهِمْ وَإِنْ أَرَاكَ وَعَدَمَهُ أَوْ بَانَهُ خَبَرْتَهُ يَعْنِي أَنَّ الْأَرْكَ
وَعَدَمَهُ سَيَانٌ عَلَيْهِمْ .

ترجمہ :- ان کے حق میں یکساں ہے آپ انہیں ڈرائیں یا نہ ڈرائیں ۔ یہ کلام بڑی کج فہمی اور سہولت اور سہولت
سواء کے معنی میں جس طرح دوسرے معاد کو مسکت بنا کر ذکر کرتا ہے اس طرح اس کے بھی مسکت بنا دیا
کیا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے ۔ تَعَالَى كَلِمَةٍ سَوَاءٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ۔ میں اسے ان کتاب ایک
ایک ایسی بات کی طرف آجاء جو ہمارے ہمتا کے درمیان مساوی طور پر سلیب ہے ۔ سوائے ان پر سلیب کی وجہ سے
موجود ہے اور اس کا باوجود اس کا ماحول ہونے کی بنا پر گویا یوں کہنا کہ اگر کسی نے کفر کیا تو مستوی علیہم
انہما ایک وعدہ میں بلا مشبہ کافران کے حق میں برابر ہے آپ کا ذکر کیا اور ذکر کیا یا اس نے مرفوع ہے کہ وہ
اپنے باوجود ان علیہم تمام تم کو ہم کی غیر پس تقدیری عبارت ہوگی انہما ایک وعدہ میں ان علیہم ۔

دقیقہ مد گذشتہ مقررہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ آپ نے حدوث صرف اس بنا پر ثابت کیا کہ مطلق خبری
سبقت والے کا اتفاق نہ کرے یہ ہم پر ہے کہ میں کہ جب تک یہ کلام خدا کی ذات کے ساتھ تھا تو قائم تھا تو یہ ماضی تھا
اور نہ خبر تھا خبریت اور انصویت کی شان پیدا ہوئی تعلق یا منقطع فیہ کی وجہ سے پس یہ کلام سبقت خبریت
کا اتفاق نہ کرے کا تعلق کے اعتبار سے اولاً اس لحاظ سے تعلق حادث ہو گیا کہ کیونکہ وہ مسبوق یا غیر جو کا
اور حادث تعلق مستلزم نہیں حدوث متعلق کو میں حدوث کلام کو جیسے کہ مسکت علم کے بارے میں آپ سب
اسی کا یہ عقیدہ ہے کہ وہ اللہ کی مسکت قدیم ہے مگر اس کے تعلقات قدیم نہیں ۔ پس جس طرح حدوث تعلق علم مستلزم
نہیں حدوث علم کو اس طرح حدوث تعلق کلام مستلزم نہیں حدوث کلام کو پس قرآن پاک کلام نفس ہو گیا اور
یہ قدیم ہے اور کلام عقل بھی جو کہ حادث ہے مگر جواب یہی میں سید تھان کے عقیدہ کے مطابق ہو گیا کیونکہ وہ
تعلقات کو حادث مانتے ہیں ۔

اور شیخ براہمن شری کے منک کو میں تصور کچھ ہے جواب یہ ہو گا کہ یہ کلام جب تک خدا کے ساتھ قائم تھا
اس وقت تک اس میں کوئی فائدہ نہیں تھا کیونکہ خدا کے یہاں تمام زمانے برابر ہیں مسبوق کہ خدا کے یہاں تمام

برابر ہیں، اصل راستہ قبول کی صورت اس کو انشاء اللہ نے مخاطب کی رعایت رکھتے ہوئے عطا فرمائی، لکن تقسیم و تقسیم ممکن ہو جائے اور جہاں کو امن وغیرہ عطا ہوئی ہوگی حکمت یہ ہے کہ پھر سبقت بخیر عنہ کو تلاش کر کے کسی کوئی ضرورت نہیں اور جب سبقت بخیر عنہ کی تلاش کی کوئی ضرورت نہیں تو پھر ضرورت ثابت نہیں ہو تاہم یہ جو کہ استدلال محمولہ کے اہل میں تفریق کی کہ یہ شارح تفسیری نے اس پر بہت ہی زبرد پائی ہے اور قاضی کی درخت شان کے مطابق بھی یہ ہے ورنہ بتحقیق سننا اور سننا استدلال و جواب کو گول مائی ذکر کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بمانا استدلال و جواب کلام نقلی ہی کے متعلق ہے جیسا کہ بحث صاحب بھی یہی قرار دیتے ہیں۔

تفسیر میں: اس آیت کے ذیل میں دو بحثیں مصنف ذکر کریں گے۔ اہل حلیہ کی ترکیب دردم نقلاہ اندر تہم کی تخلیق اور تہم کی حرکت، ترکیب کا حاصل یہ ہے کہ چولہے کا پودا جلد خیران ہوئے کی وجہ سے مل رہے ہیں اب اہل رافع میں ہونے کی دو صورتیں ہیں نقلاہ و معاد و نقل اعتبار سے اہل رافع میں ہے یا معاد معاد اہل رافع میں ہے معاد معاد اہل رافع میں اس وقت ہو گا جبکہ سوا کو اسم فاعل مستحق تاویل میں کہ کہ صفیہ صفت بنایا جائے اور اندر تہم اہل تہم کو اس کا فاعل قرار دیا جائے اس صورت میں تقدیر کی عبارت لیں ہوگی ان الیٰ تہم نقلاہ و معاد علیہم اچھا ازلت و وعدہ معاد اول اس ترکیب میں رافع معنی اس لئے ہو گا کہ یہاں سوا اول اس کے فاعل و وقت کو یمن نہ معزبان کر سوا کو دعا غراب دیگا میں کا مجموعہ تہم تھا اور اہل رافع میں نقلاہ و معاد اس صورت میں ہو گا جبکہ سوا کو خبر و مقدم اور اندر تہم کو متبادر مقرر مانا جائے اور تقدیر یہ لیں نکال جائے انڈلک و وعدہ یہ بیان علیہم اس صورت میں یہ عمل رافع میں نقلاہ و معاد اس لئے ہو گا کہ یہاں سوا سے خود کو مل رافع میں قرار دیا جائے گا ایسا نہیں ہے کہ غراب تو صرف جو ذوال کد یا ہلے اور جہاں کو معنی نقلی معنی کی سب پر عمل رافع میں فاعل کر دیا جائے جیسے کہ اہل صورت میں گیا گیا۔ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ نے سوا کو طرہ الہیہ اور عائد تہم اسم کو متبادر اور متبادر میں تعدد ہے کیونکہ متبادر میں انکار اور عدم انکار اس سوا میں بھی تعدد ہونا چاہیے ایسی طور کہ سوا کو متنبہ ذکر کیا جائے کیونکہ تعدد متبادر مستلزم ہے تعدد خبر کو۔

الجواب: اب یہاں سوا کو معد لا متوار کے معنی میں لے گیا گیا، اور جس طرح معاد کو لغت لغوی اور لغت لغوی بنا دیا جاتا ہے اسی طرح سوا کو بھی لغت لغوی اور لغت لغوی بنایا گیا۔ لغت لغوی تو لغت لغائی کے قرآن تعالیٰ الفاظ کلمتہ سواہ بمعنا و بیعت کلمہ کے اندر کیونکہ یہاں سوا کلمہ کا تابع اور صفت ہے اور یہی لغت لغت لغوی کی حقیقت ہے اور لغت لغوی اللہ تعالیٰ کے فرمان سواہ علیہم ء انکار تہم اسم لم تنذرہم کے اندر کیونکہ اس آیت میں سوا خبر واقع ہو رہا ہے اہل رافع کی اور خبر متبادر کے ساتھ تہم جو اگر لیں ہے اور ہر معنی قائم باقیہ کو لغت میں لغت کہتے ہیں اور جب سوا کو معنی میں متبادر کے لئے لیا گیا تو چونکہ مصدر کا متنبہ اور جہاں نہیں آتا ہے اس لئے سوا کو متنبہ ذکر نہیں کیا۔

والفعل انما يمتنع الاخبار عنه فاريد به تمام ما وضع له اما لو اطلق واريد به اللفظ
ومطابق الحدوث المدلول عليه فمننا على الانتساع فهو كالاسم في الاضافة والاستنا
اليه كقولنا تعالى واذا قيل لهم امنوا او يوم ينفع الصادقين صدقهم وتولم تعم
بالعبدى خابر من ان تراه واخا عدل ههنا عن المصدر الى الفعل لما فيه من
ايهام التحديد.

ترجمہ :- اور فعل کو غیر ماضی میں مستعمل بنانا صرف اس وقت محال ہے جبکہ اس سے اس کے معنی مطابق مراد لے
جائیں لیکن جب فعل کو کما کر اس کے الفاظ مراد لے جائیں یا اصطلاحاً معنی مدلول مراد لے جائیں جس پر فعل نقصاً
ولاوت کرتا ہے تو اس وقت صفت ایسا اور مستعمل بننے میں اس کی حیثیت اسم کی سی ہوگی جبکہ بادشاہ باری و اذا
قيل لهم امنوا اور يوم ينفع الصادقين صدقهم دیکھیں مثال میں اس واسطے لفظ آمنوا مراد ہے اور صدق
میں معنی مدلول مراد ہیں پہلی مثال میں فعل مستعمل ہے اور دوسری میں صفت ایسا مراد ہے کہ عرب کا قول سمع
یا تعبدی الخ اس میں سمع فعل ہے اس کے معنی مدلول مراد ہیں اور وہ مبتداء کا تابع ہے اور مصدر سے فعل کی جانب
اس لئے عدل کیا گیا تاکہ قاطعین کے دل میں تردد کا دم بیدار نہ رہے۔

دریغہ مگر مشتق عبد علیکم لے کر کما کر مدلول مذکورہ ترکیبیں مختلف اصل ہیں اول ترکیب اس لئے خلاف اصل
ہے کہ اس میں سواہر جام غیر صفت ہے اس کو صفت یعنی مستوی کا دہل میں کر کے عالم بنایا گیا ہے حالانکہ اول
میں لاکر کسی اسم کو کوئی فعل دیدیا خلاف اصل ہے میں سواہر جام علی بنانا خلاف اصل ہے اور دوسری ترکیب
خلاف اصل ہے کہ اس صورت میں مقدم خبر علی المشتاء لازم آتی ہے جو خلاف اصل ہے نیز کہ خبر خود علی
مبتداء کے مطابق نہیں ہے اور عدم مطابقت بھی خلاف اصل ہے عبد علیکم کے اس قول کا غالباً مقصد یہ ہے کہ یہ
دو قول ترکیبیں درجہ میں برابر ہیں یعنی دونوں ترکیبیں چونکہ خلاف اصل ہیں اس لئے ان میں سے کسی کو کسی پر
کوئی ترجیح نہیں ہے جو اچھا اختیار کر لو۔

تفسیر :- یہاں سے اس مسئلہ کا جواب دے رہے ہیں جو مذکورہ دو قول ترکیبوں پر وارد ہوتا ہے اس اشکال
یہ ہے کہ آپ نے دو قول ترکیبوں میں از انہم کو مستعمل اور خبر بنایا ہے حالانکہ اس کا مستعمل بنانے کی صورت
میں نہیں خواہ یہاں لازم آتی ہے اصل فعل کا مستعمل اور خبر مراد ہونا فعل خبر اور مستعمل ہونا اگر تہا۔ دوم یہ کہ

اس صولت میں ہمزہ جہاں استفہام کے لئے ہے اس کی صولات باطل ہو جاتی ہے۔ اور کا استفہام صولات کلام کا متعلق ہے اور باطل صولات اولیٰ ترکیب میں لفظ اور تیشہ و دخل اعتبار سے ہو گیا کہ اولیٰ ترکیب میں رائے قریم داخل واقعے اور داخل لفظ اور تیشہ و دخل اعتبار سے سو فرما کر لیا ہے اور تیسری صولات ہے۔
 اور دوسری ترکیب میں صولات صرف لفظ باطل ہوگی کیونکہ آیت میں رائے قریم سوار سے لفظ کو غیرے التیہ تیشہ صولات باطل نہیں ہوگی کیونکہ رائے قریم بحقیقت مبتدایہ مقدم ہے۔
 سوم یہ کہ فعل کا تکرار ہمزہ اور لفظ ام آر پہلے اور ہمزہ و لام رئیس کے لئے ہیں تعین افعال امرین کے واسطے تو گویا ہمزہ اولیٰ کے داخل ہونے کا مقصد یہ ہے کہ یہ لفظ لا علی النقیص یا ایک ہی چیز مراد ہے متعدد چیزیں مراد نہیں۔ اور سوار کی نسبت متعدد آدمی کی طرف ہوتی ہے اس وجہ سے کہ اس کا معنی ہستی و وجود و عدد اور استواری و جود و عدم نہیں کہا جاتا اور اگر کوئی کہے تو درست نہیں۔ اسی اعتبار سے گریز کو کہنے کے واسطے لام دہائی کے ساتھ کے موافق ہو کر ایک دوسری ترکیب اختیار کی ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ سوار خبر ہے مبتدایہ خدمت الامران کی پس تقدیر عبارت ہوگی الامران سوار رائے قریم و لام متعدد چلیے کہ اللہ تعالیٰ کے لہوان قاصد و اولیٰ تعبر و اسوہ علیکم تعین الامران سوار اعلیٰ طرائف کا۔

جہاں یہ ہے کہ فعل کے درمیں ہیں اولیٰ معنی مطابقی دوم معنی تفضیل معنی مطابقی تین چیزیں کا مجموعہ ہے معنی مطابقی نسبت الیٰ فعل کا اور امتزاج امتزاج بالزمان۔ اور معنی تفضیل مطلقاً معنی حدیٰ فعل کا امتزاج اور خبر منفرد بننا معنی مطابقی کے اعتبار سے مستغنی ہے کیونکہ امتزاج منفرد مستقل ہو تا ہے اور فعل معنی مطابقی کے اعتبار سے غیر مستقل ہے لیکن اگر فعل معنی تفضیل معنی مطابقی معنی حدیٰ معنی زمانہ اور لفظ سے معنی مطابقی کے اعتبار سے غیر مستقل ہے تو ان تین صورتوں میں فعل کی وہی حیثیت ہوگی حاکم کی ہوتی ہے معنی حاکم صرح اسم مندوبہ اور صفات الیہ بنام اس طرح فعل بھی مستقل اور صفات الیہ بنے گا جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے لہوان والیٰ فعل الیہ امتزاجیہ مثال ہے فعل کے لفظ فعل مراد لینے کی اس مثال میں کا مشابہ لفظ امتزاجیہ ہے اس وجہ سے اس کو تفسیل کا نائب بنا دیا گیا۔

ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہم شیعی الصاداتیں صدیقین حسن دن بچوں کو ان کا بیج کام آئے حکام اس مثال میں بیج کے معنی تفضیل لینے سے مطلقاً معنی حدیٰ مراد ہیں اسی وجہ سے اس کو بیج کا صفت الیہ بنایا گیا ہے جس یوم شیعی حسن میں یوم فقہ الصاداتیں صدیقین کے ہو گا ایسے ہی مشاعر کا فعل ہے۔

تسبیح بالعبید کا معنی یوم حسن ان تجوا ۛ وصنعم فی قدر ان فسم فناء
 اس شعر میں تسبیح سے اس کے معنی تفضیل مراد ہیں اس لئے اس کا امتزاجیہ بنا اور مست ہے پس معنی ہوں گے سوا کے بالعبید الخ ملوک متطلبہ خبر میں ان ترہ خبر ہے معنی تغیر ہے معنی کی اور معنی منسوب ہے معنی کی طرف یا اس

لہ یا فعل ہو کہ لفظ مراد لینے سے معنی فعل مراد ہوں ۛ

مفہوم کے لئے مثلی بیان کی جاتی ہے جبکہ وہ فقیر فقیر ہے جس حال کا اس کا مرتبہ عظیم الشان ہے یا اس شخص کے لئے کہ جس کے متعلق باہل کا من پسند اور متبرجہ اس کے دیکھنے سے۔

یہ فقیر سب سے پہلے بے غفلان بن کر نہ صرف عبادت کے بارے میں کہا تھا عبادت کی غرض اخلاقی لوگوں میں مشہور تھی مگر ان واقعات و خوشحالیوں میں محتاج تھا ان میں سہارہ نہ تھا کہ عبادت کی غرض خلق کی خیر ہے۔ پس دنیا متبرجہ اس کی افادات اور اس کے دیار سے گھر کر اس سے ملاقات کرنے وقت اس کی تقدیر و منزلت کا اندازہ ہو جائے گا۔

جبکہ وہ گاہیاں دینے کے لئے مرنے لگے۔

جبرائیل ان کا شکل دیکھا جب فعل ہو کر اس کے معنی حدیثی ہی مراد لینا تھا تو پھر فعل کو کیوں ذکر کیا اور یہی ذکر کرتے اور یہی سوار عظیم الشان کرک اور عدم انکار تک۔

جواب صدر سے عدول کیے کہ فعل کا صیغہ اس لئے اختیار کیا گیا تاکہ ایہام تقدیر کا فائدہ ہو اور جو کچھ فائدہ فعل سے ہوتا ہے اس لئے فعل استعمال کیا۔ اب اس پر بات کہ تقدیر کے وہاں کون سے معنی مراد ہیں تو تقدیر کے دو معنی آتے ہیں اولیٰ مطلق حدوث یعنی ایک مرتبہ ہو کر دوسرے مرتبہ ہو جانا اور یہی معنی ہر فعل میں موجود ہیں خواہ وہ ماضی ہو یا مضارع کیونکہ یہی ماضی ہو کر آتی ہیں۔

دوم معنی حدوث کی مستقبل اور اس کا متواتر تقدیر کہتے ہیں میں مستمر فرقہ پس چیز کا ہونا اور دم ہو جانا اور یہی معنی خاص طور سے مضارع کے اندر پائے جاتے ہیں اور یہی تقدیر کے پہلے معنی مراد ہیں اور بعض لوگوں نے کہا کہ دوسرے معنی مراد ہیں۔

پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں رائد ترجمہ ماضی کا صیغہ ہے اور ماضی کے اندر پہلے معنی کے اعتبار سے تقدیر پایا جاتا ہے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں رائد ترجمہ مستقبل کے معنی میں ہے۔ ترجمہ یہ ہے کہ اس کی تفسیر ان دونوں کے نزدیک ہے کہ جب سے اولیٰ اور دونوں مستقبل ہے پس جب مضارع مستقبل ہے تو مضارع مستقبل ہی ہو گا۔

سبب پیدا ہو گا کہ کیا معنی ایہام کا حفظ کیوں استعمال کیا حقیقت تقدیر کیوں نہیں فرمایا۔

جواب حقیقت تقدیر اس وقت پایا جاتا ہے جبکہ فعل اپنے اصل معنی پر ماضی ہے لیکن جب اس کو اپنے اصل معنی سے ماضی کر کے صرف سن حدیث کے لئے مخصوص کر لیا جائے عیسائیکہ بیان کیا گیا ہے تو اس صورت میں تقدیر متحقق نہیں ہو گا البتہ ظاہری صیغہ کو دیکھتے ہوئے تقدیر کا دم پیدا ہو گا اس وجہ سے ایہام تقدیر کا حفظ استعمال فرمایا۔

باقی رہی یہ بات کہ ایہام تقدیر پیدا کرنے سے مقصد کیا ہے۔

جواب اس بات کو جبکہ ہمہ کرنے کی اعدائے انکار کیا یعنی بار بار اور بار بار اور امانت کا اور یا اور تبلیغ رسالت کی اور مگر لوگ اپنی عقائد کی وجہ سے ایمان نہیں لائے تو کوئی ناری مان گی ہے ہی کہ ان کو اپنی ہی ہے پس نہ ان کو

وَحَسَنَ دُخُولَ الْهَمْزَةِ وَامْ خَلِيَّةٍ لِمَقَرِّبِ مَعْنَى الْإِسْتَوَاءِ وَتَاكِيدًا فَاعْتَبَا جُرُودًا
عَنْ مَعْنَى الْإِسْتِفْهَامِ لِمَجْرُودِ الْإِسْتَوَاءِ كَمَا جُرُودُ حُرُوفِ الدَّاءِ عَنْ الطَّلَبِ لِمَجْرُودِ
التَّخْصِصِ فِي تَوْنِهِمُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا أَيْتِمَانًا الْعَمَابَةِ -

ترجمہ :- اور جزو دوم کا دخول استواء کے معنی کی بہت سی اور اس کی تائید کی خاطر مندرج ہے اس لئے کہ یہ درجہ
کے استعمال کے معنی سے خالی کر کے محض استواء کے لئے استعمال کئے گئے ہیں جس طرح حرکتِ قول انہم انظر لنا
ایضا العمابۃ میں حرفِ ناکہ کو طلبِ اقبال کے معنی سے خالی کر کے محض تخصیص کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔

تقسیم :- اسباب یہاں سے تا قافی صاحب دوسری اور تیسری خزان کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے
کہ ستر کی دگرگاہ و درخشاں اس وقت لازم آتی ہے جبکہ جزو دوم اپنے اصلی معنی پر چلے لیکن آیت میں اپنے اصلی
معنی پر نہیں ہیں۔ بلکہ دوسرے معنی میں استعمال کئے گئے ہیں اور اس معنی پر اصلی کے اعتبار سے کوئی اشکال وارد
نہیں ہوتا اب سمجھئے کہ ان کو کس طرح معنی پر اصلی میں استعمال کیا گیا۔ تو اس کی تشریح یہ ہے کہ جزو دوم اصلی میں وضع
کئے گئے ہیں استقامۃ عن احوال التمرین فی ظلم الاستقامۃ کے معنی ان دو چیزوں میں سے کسی ایک کی تعین کے سوال کئے گئے
وضع کئے گئے ہیں جو دونوں استعمال استقامۃ کے معنی میں برابر ہیں تو گویا ان کے اصلی معنی کے دو چیز ہیں۔ اول طلب تعین دوم استواء
اور طلب تعین جمیعہ استقامۃ عن احوال التمرین استقامۃ عن احوال کے معنی سے خالی کر کے استواء کے معنی کئے گئے آیت
میں جزو دوم کو تقریباً استعمال کیا گیا کہ جس طرح کہ حرفِ ناکہ اصلی معنی کے اعتبار سے طلبِ اقبالِ مآذی کے لئے
آیت لکھا ہے انظر لنا ایضا العمابۃ میں ایضا سے پہلے جو یا حرفِ ناکہ ہے اسی کو حرفِ تخصیص کے معنی کئے گئے
استعمال کیا گیا کہ اور تقریباً ہے کہ العمابۃ اسی مقولہ میں مآذی نہیں ہے سمجھئے کہ قائل کا مقصود یہ نہیں ہے کہ عماب
کو اپنی طرف متوجہ کرے بلکہ مقصود یہ ہے کہ عمابہ کے لئے خاص طور سے منفرد کی دعا کہ ہے پس تخصیص کے اعتبار
سے عمابۃ یہ نیکو کا اسمِ افعرا عن تعلقنا بالعمابۃ یعنی اسے خدام کو بخش دے اور ہادی سواد میریجہ شکم کے
خاص طور پر عمابہ یعنی جماعت ہے۔

حیب یہ معلوم ہو گیا کہ آیت میں جزو دوم استقامۃ عن احوال کے معنی سے خالی کئے گئے ہیں تو دوسری خزانہ میں
اصدارت استقامۃ لازم نہیں آئے گی کیونکہ حرفِ استقامۃ صدارت کا تقاضا معنی استقامۃ پر باقی رہتا ہے جو کہ آیت
میں اور جب صرف احوال کے معنی میں طوطا ہے تو تیسری خزانہ میں سوار کے اسناد کے متعلق لازم نہیں آئے گی کیونکہ
استقامۃ کے لئے دو چیزیں لازم ہیں کہ ساتھ ساتھ دو چیزوں کا وجود ثابت ہو اور خود ثابت ہو گیا
لہذا اب استفہام اور استفہام باعتبار احوال کے مطالبہ ہو گیا ہے اور جب جزو دوم استواء کے معنی کے لئے استعمال

وفری الذی یتم بتحقیق الہنہ تین وتخفیف الثانیۃ باین باین وقلیہا الفلہ وهو
لحن لان المتعجم کما لا یقلب ولانہ یؤدی الی الساکنین علی غیرہما وتبوسیط
الف بینہما محققین وتبوسیطہا والثانیۃ باین باین ومجذوف الاستفہامیتہ
ومجذوفہا یلقاء حرکتہا علی الساکن قبلہا۔

ترجمہ :- وہ انداز تہم میں سات قرأتیں ہیں (۱) دو نقل ہزول کو بدستور پاتی رکھتے ہوئے (۲) دو ہزول
ہزول میں قبل (۳) دوسرے کو الف سے بدل کر بے قرأت تاملن عربیہ خارج ہے کیونکہ ہزول کو الف سے
نہیں بدلا جاتا نیز میں : اختراع ساکنین علی غیر ہزول لازم آئے (۴) دو نقل ہزول کو بدستور پاتی رکھتے ہوئے
در بیان میں الف لا کر (۵) در بیان میں الف لا کر دوسرے ہزول میں ہسین کرتے ہوئے (۶) ہزول استفہام یعنی
پچھلے ہزول کو ہزول کرنے کے ساتھ (۷) ہزول استفہام کی حرکت ماقبل کو ہزول کو ہزول کرنے کے ساتھ۔

اعتبار دیگر مشتمل بر تشریح دیگر پر مکتفا کرتے انداز میں کے دیگر پر مکتفا کیوں کیا۔
اسی اشکال کے دو جواب ہیں اولیٰ یہ کہ انداز کے عدم منفع ہونے سے تشریح کا عین منفع ہونا لازماً ثابت
ہوگا اس لئے انداز کے عدم تشریح کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی گئی جس طرح لا نقل لہما اوت کی وجہ سے دلائل
مربوطہ مشتمل ہیں نقلی ہو گئی نیز لا نقل لہما اوت کے بعد ولا تقر لہما ولا تقر لہما کے ذکر کرنے کی کوئی ضرورت
نہیں سمجھی گئی۔

اب دوسری بات کہیں طرح انداز کے عدم منفع ہونے سے تشریح کا عین منفع ہونا ثابت ہوا۔
الجواب :- اس کے لئے انداز پر مکتفا تشریح کے دل کے اندر زیادہ اثر انداز اور اوقع فی القلوب کیونکہ
انداز کے غیر مقصود ہے اور تشریح سے جنب منفعت مقصود ہے اور دفع ضرر زیادہ اس پر مکتفا بل جانب
منفعت کے اور ہم چیزوں کے اندر زیادہ اثر انداز ہوتا ہے پس انداز زیادہ اثر انداز ہے مکتفا تشریح کے پس
میب انداز میں اوقع فی القلوب اور شدید تاثیر چیز الدین کفر وکفر کے کار آمد ہونے تشریح میں ضعیف
اتاثیر چیز دنیوی کار آمد نہیں ہوگی پس انداز کے عدم منفع ہونے سے تشریح کا عین منفع ہونا ثابت ہوگا۔

دوم جواب یہ کہ انداز و تشریح دو مقصود پر منقسم ہے انداز کا دل و انداز ناقل اور تشریح کا دل و تشریح ناقل
انداز کا دل و عیدات کو کہتے ہیں جو کفر بر مرتبہ ہیں اور انداز ناقل ان و عیدات کو کہتے ہیں جو اعلیٰ سعادت
پر مرتبہ ہیں۔ اور تشریح کا دل ان مبشرات کو کہتے ہیں جو اہل ان کا دل پر مرتبہ ہیں اور تشریح ناقل ان
مبشرات کو کہتے ہیں جو مطلق اہل ان پر مرتبہ ہیں آیت کے اندر انداز سے انداز کا دل مراد ہے اور اہل ان کے

دلیل مگر دستہ سختی صرف کفار ہیں پس اگر تبشیر کو ذکر کیا جائے تو ان کے تقاضا کی وجہ تبشیر کا ال مراد
سماں کے کفار تبشیر کا ال کے مستحق نہیں ہیں بل ان کو وہ خوش خبریاں سنائی جا سکتی ہیں جو کفر کو چھوڑ دینے
کے بعد مطلق ایمان پر مرتب ہوں اور یہ تبشیر ناقص کا مفہوم ہے تبشیر کا ال نہیں ہے۔

تفسیر ۴۹
تفسیر ۴۹ سب وہاں سے قرأت ہزین کے سلسلہ میں بحث کر رہے ہیں۔ خاصی صاحب ہزین کی یہاں پر سات
قرآن ذکر کی ہیں۔

قرأت اولی:۔ اول قرأت یہ کہ در ذیل جزو کو اسی طرح باقی رکھا جائے کہ ان میں کوئی تخفیف کی جائے اور
ان کے درمیان الف لایا جائے یہ قرأت کو فیض اور ذکر ان کی روایت کے اعتبار سے ابن عابد کریم منسوب ہے۔
قرأت ثانیہ:۔ دوم یہ کہ جزو ثانیہ میں تسبیح کی جگہ سے اور درمیان میں الف نہ لایا جائے اور تسبیح کہے ہیں
بہرہ کو جزو کفرج اور الف حرف کفرج کے درمیان لایا جائے الف حرف کی حرکت کے موافق جو اس کے قبل کے مفتوح ہونے کی
صورت میں جزو کو جزو اول الف کے فزج کے درمیان ادا کرنا اور اقبل کے مفوم ہونے کی صورت میں جزو کو جزو
اور فزج کے فزج کے درمیان ادا کرنا اور اقبل کے کسور ہونے کی صورت میں جزو کو جزو اول الف کے فزج کے
درمیان ادا کرنا تسبیح کہلاتے گا آیت میں جو کہ جزو ثانیہ سے پہلے فہم ہے تسبیح کی پہلی صورت باقی جاگئی
یہ قرأت ابن کثیر کی طرف منسوب ہے تیسرے قرأت کے بعد ادنیٰ شکر دہلی نے نافع سے بھی یہی قرأت روایت
کیا ہے۔

قرأت ثانیہ:۔ سوم یہ کہ جزو ثانیہ کو الف سے بدل دیا جائے یہ قرأت بھی نافع کی طرف منسوب کیا جاتی
ہے مگر اس کی روایت کرنے والے در تہیک بعد کے مستکار ہیں اور یہاں پہلی ثانیہ کو الف سے بدلنے کی وجہ
یہ ہے کہ ہزین کا اجتماع موجب نقل ہے لیکن مشہور گاہ کہ نقلی جو جزو ثانیہ کی تسبیح ہو سکتے ہیں دور دورہ سکھاتے
جیسا کہ اس بات کے پیش نظر اس کی طرف سے اس کو اختیار کیا ہے سیر جزو ثانیہ کو الف سے بدلنے کی کیا ضرورت ہے
الجواب:۔ صرف تسبیح کو ازاد ٹھکانے کے واسطے کافی نہیں سمجھو اس وجہ سے اس کو الف سے بدل دیا
خاصی صاحب اس تیسری قرأت کے اس وجہ سے کہ یہ بھی اولاد ہلے ہیں در ضمن جب کا طلب ہے کہ یہ
قرأت تو اس طرح خواندہ ہوتے کہ بعد از خروج حق قرآن صاحب کی روایت میں ہیں اول یہ کہ آیت کے اندر ہزین
ثانیہ متحرک ہے اور جزو کفرج کو الف سے نہیں بدلایا تاہم جزو ساکنہ کو الف سے بدلایا جاسکتا ہے اور اگرچہ
بہن جہاں اس صورت میں جبکہ جزو ثانیہ سے پہلے حرف صلیج جو سب سے روشن اور بڑا اس صورت میں جبکہ جزو ساکنہ
سے پہلے جزو متحرک ہو جیسے ان کی لیکن جزو متحرک کے اندر تخفیف کی صورت یہ وہ جگہ کہ اندر تسبیح کی جگہ کے لیکر
الف سے اس کو بدلایا جائے پس جزو ثانیہ کو الف سے بدلنا گویا قاعدہ عربیہ خلاف کرنا ہے۔ اور دوسری وجہ فزج
کی یہ ہے کہ اس قرأت کے اعتبار سے اجتماع ساکنین علی حدود لازماً سلبے سماں کا اجتماع نہ کہیں علی حدودا جائز نہ ہے۔
آیت کے اندر اجتماع ساکنین علی حدود کو سمجھنے کے لئے پہلی اس کی حقیقت کو سمجھنا ضروری ہے۔ اجتماع ساکنین

و دو قسمیں ہیں علی حدہ اور علی غیر حدہ۔

اجتماع ساکنین علی غیر حدہ اس کہتے ہیں کہ میں میں ساکن داخل ہوا اور ساکن ثانی مدغم نہ ہوا اور اگر یہ دونوں چیزیں پائی جاتی ہیں تو اجتماع علی حدہ کہلاتے گا اور آیت کے اندر اجتماع ساکنین اس طور پر لائے گئے ہیں کہ ہر دو کو جب حد سے بدل دیا تو ہر دو کا اجتماع ساکن ہوتا ہے اس لئے پہلا ساکن تھا تو ہر دو اور دوسرا ساکن بھی ہے اور چونکہ حرف غیر مدغم ہے اس لئے اجتماع ساکنین علی غیر حدہ ہے۔ ہر سال قرأت ثلاث میں دو اعتقاد سے قائل ہو کر سے مسئلہ انرا آتا ہے۔ بعض حضرات نے ان دونوں فرمایا ہیں کہ جواب دلیہ۔ اول کہ جواب ہے کہ ہر دو کو اگر الگ الگ سے بدلنا اگرچہ طرازی اور کئی تامل نہیں مگر شدت زور و اجاب ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان تافکاً بینائاً میں ہر دو مفتوح تبدیل الگ بصورت میں بینائاً ضرر سے مستقول ہے نیز حضرت حسان کے شعر میں بھی اس کا ثبوت ملتا ہے شعر ہے ۔

ساکنت ہزین و صلیل اللہ فاحشۃ وضلّت ہزین بما قاتلت و کثر تعصب۔

میان ساکنیت میں ہر دو مفتوح تبدیل الگ متقبل ہے شرکاً ترجمہ یہ ہے کہ ہزین نامی عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شہس کا دل کی خواہش کی۔ ہزین اپنے قول کی وجہ سے گمراہ ہو گئی اور اس نے درست بات منہ کی۔ اور دوسری قرأتی کا جواب یہ ہے کہ اجتماع ساکنین علی غیر حدہ اگرچہ ناجائز ہے مگر آیت کے اندر جب ہر دو کا اجتماع بدل جائے گا اور جب کچھ کو کر دیا جائے گا تو ہر دو الگ فصل میں جائے گا اور ساکن کے دو بیان میں الگ کرنا شائع کیا تو پڑھنا ایسا ہے جیسے کہ دو ساکنوں کے درمیان حرکت کا ضمن لے آنا اور ہر طرح فصل یا حرکت میں اس ساکنین ناجائز نہیں ہر گاہ کہ اس قرأت کو کوئی کہنا درست نہیں ہے۔

اعتراف ہو گا کہ تاہم صاحب نے قرأت تالیف پر کچھ کہے ہیں حالانکہ قرأت سبب متواتر متقبل ہیں اور تواتر کا انکار کر دیا ہے۔

جواب۔ اس قرأت کا تواتر متقبل ہونا میں تسلیم نہیں بلکہ تواتر قرأت ہے جو مصنف متقبل میں لاہور ہے اور اگر تواتر کر تسلیم بھی کر لیا جائے تو تاہم صاحب کا اعتراف اس روایت کے سلسلہ میں ہے قرأت کے سلسلہ میں نہیں ہے۔

تواتر واجبہ و حقوق قرأت یہ ہے کہ ہر دو کو بدستور پائی رکھتے ہوئے درمیان میں الگ داخل کر دیا جائے یہ قرأت بعض حضرات کی روایت ہے ان صاحب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔

قرأت عامہ و یا انجلی قرأت یہ ہے کہ ہر دو تالیف کے اندر تسلیم کرتے ہوئے درمیان میں الگ داخل کر دینا چاہیے۔ یہ قرأت ابو بکر و علی نے نیز روایت قالون تالیف کی ہے اس کے اندر درمیان میں الگ داخل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہر دو تالیف کی تسبیح الازد نقل کے واسطے ناگاہی ہے لہذا الگ کو در بیان میں لے آئے تاکہ نقل دور ہو جائے۔

قرأت سادہ: جس قرأت یہ ہے کہ ہر دو تالیف کو علی راہ پائی رکھتے ہوئے ہر دو استعمال کو مدنظر کر دیا جائے اس صورت میں راندہ ترجمہ اللہ تعالیٰ بصورت خبر ہے کہ ساکن ہر دو استعمال میں ہر دو میں پائی ہوئے گا۔ مفسرین سے اس کے قریب کی وجہ مدد کر دیا گیا کہ ہر دو کا نام بطور ہر دو نہیں آتا ہے اس لئے کہ اگر یہ قرأت

لَا يُؤْمِنُونَ . جملہ مفسرۃ لاجمال ما قبلہا فیما فیہ الاستواء فذلہا لہا و حال
مؤكدۃ او بدل عندہ او خبر ان والجملة قبلہا اعتراض ما هو علتہ المحکم .

ترجمہ :- لا یؤمنون اپنے سابق کے اس و حال کی تفسیر ہے جو ایہ الاستواء یعنی جس چیز میں اتنا و عدد
اتنا برابر ہے کہ اسے میں تھا پس اس کے لئے کوئی کل اعزب نہ ہو گا یا حال مؤکد ہے یا جملہ سابق سے
بدل ہے یا ان الذین کفر وہا میں جملہ ہے اس کی وجہ اس سے پہلے والا جملہ یعنی سواہ الخ جملہ مفسرۃ
جس سے علت محکم میان کی گئی ہے ۔

بقیہ مرگشتہ ابن محسن کیلئے مسطور اس میں کوئی مشہد نہیں کہ یہ قرأت شاذ ہے کیونکہ جزو تحریر کے اندر
تخفیف کا طریقہ عرف تسبیل ہے حذف و قلب نہیں ہے ۔

قرأت سابقہ :- ساتویں قرأت یہ ہے کہ جزو استفایہ کو حذف کر دیا جائے ۔ اس کی حرکت نقل کر کے قبل
وائے حوت ساکن یعنی علیہم کے میم کو دیریں بدلے ہیں تبدیل کے بعد علیہم اندر ہم ہاں ہے نکاح اس روایت کے بھی
شاذ ہونے میں کوئی مشہد نہیں ۔ درستہ و درود و چیزیں ہیں اول جزو استفایہ کا حذف دوم وجود نقلہ مسطور
زخمی نے اس قرأت کو حذف دے کر یا یا یا لے آئے انہوں نے اس کو حذف نفع کی غلط تہا و یا یا یا جسطرح
انفعل کے جزو مفر کی حرکت کو قبل کر کے جزو کو حذف کر دیا لہذا اس میں علیہم اندر ہم میں بھی کیا گیا مگر
اصحاب شیخ زاد سے کہا کہ غلط زخمی کی یہ کوشش ہے کہ اسے کیونکہ قد نفع میں جزو انفعل کیلئے اس ترتیب مذکور
میں جزو استفایہ کیلئے اور جزو استفایہ کو جزو انفعل پر تیس کرنا قیاس سے لفظ اقل ہے ۔

ساتواں قرأتوں کی وجہ مختصر ۔ قرأت کے سلسلے میں پہلے مفسرین کی ہے اس کا اندر و بیشتر حصہ نا قابلہ
اور شرح شاطبیہ میں موجود ہے ۔ ان سات قرأتوں کی وجہ مختصر ہے کہ ہر تین دو حال ۔ یہ حال ہیں یا خود و نقلی
ہوں گے یا خود و نقلی میں تفریق ہوگا اگر دونوں متفق ہیں تو بعد دو حال سے خالی نہیں دو میان میں انف لایا جائے گا
یا نہیں اگر دو میان میں انف نہیں لایا جائے گا تو یہ علی صورت ہے اور اگر دو میان میں انف لایا جائے گا تو یہ علی
صورت ہے اور اگر ہر تین میں کوئی تفریق ہو تو بعد دو صورتیں ہیں ۔ جزو تانیہ میں تفریق ہوگا یا اول میں ۔ اگر جزو تانیہ میں
ہے تو یہاں کی دو صورتیں ہیں تسبیل کے ساتھ تفریق ہوگا یا قلب کے ساتھ نا قابلہ کے ساتھ تو قیسری
صورت ہے اور اگر تسبیل کے ساتھ ہے تو بعد دو صورتیں ہیں دو میان میں انف لایا جائے گا یا نہیں اگر انف لایا
جائے تو یہ دو صورتیں ہیں اور اگر انف لایا جائے تو یہ یا بخوبی صورت ہے اور اگر جزو اول میں تفریق ہے تو
یہاں کی دو صورتیں ہیں تفریق یا نقل یا حرکت ہوگا یا بغیر نقل حرکت کے یا تفریق یا نقل یا انفعل ہے تو
یہ ساتویں صورت ہے اور اگر بغیر نقل ہے تو وہ بھی صورت ہے ۔

نفس کے لئے۔ تاہم صاحب لایونٹون کے ذیل میں دو کیفیتیں ذکر کریں گے اہل ترکیب دوم استعمالی ترکیب کے سلسلے میں تاہم صاحب نے بارہ صورتیں ذکر کر دی ہیں اولیٰ یہ کہ لایونٹون کو مصداق علیہم السلام اور ہم اہل علم تہذیب و دھرم کا جملہ مفسر و ناہم ہے لیکن جملہ سابقین نے انکار اور عدم انکار کو مستوی علیاً یا علیہ علیاً کیا تھا اگر کسی چیز میں مستوی ہیں یہی باید الاستوار کے سلسلے میں جملہ اولیٰ عمل و دھرم تھا لایونٹون نے انکار اس کی نفی کر دی کہ باید الاستوار عدم ایمان ہے لیکن انکار عدم ایمان میں جو بھی ممکن جملہ اولیٰ یا غیبہ الاستوار میں یہ قسم پنچہ ذاتی حیثیت سے ہو گا لیکن جب قرآن سے صریح نظر کر لیں جیسے تخلیق کہ آیت مشعر بن یاکفر کے سلسلے میں وارد ہے اس سے صریح نظر کر لیں ہلے اور اس ترتیب کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایہ الاستوار جو جملہ اولیٰ سے سمجھیں اگر پہلے لایونٹون کو جملہ مفسر و قرار دینے کی صورت میں کوئی عمل مغرب نہ ہو گا کیونکہ جملہ مفسر کے سلسلے میں جو روکا یہی ممکن ہے۔

دوسری ترکیب یہ ہے کہ لایونٹون کو حیاتی جو کلمہ قرار دیا جائے لیکن لایونٹون جملہ سابق کے ضنون کی تائید کر رہا ہے اور ضنون جملہ استوار انکار و عدم انکار ہے۔

اب مشہور ہے کہ جو کلمہ جو کلمہ کے معنی ہیں لایونٹون پہلے سے موجود تھا اس کو حیاتی کے ساتھ بیان کر دیا جائے اور عدم ایمان کے معنی جملہ اولیٰ میں موجود نہیں تھے لہذا لایونٹون حال ہو گا کہ کہیے جو کلمہ ہے۔ جواب۔ عدم ایمان کے معنی قرآن کی وجہ سے جملہ اولیٰ میں موجود ہیں لہذا لایونٹون کو حال ہو گا کہ وہاں درست ہے یہ ترکیب خاص طور سے اس وقت ہو گی جبکہ حوا کو فریقہ قدیم اور ہاتھ قدیم کو کلمہ قدیم و متخریفاً مانا جائے اس کے کو حال ہو گا کہ اس کے ضنون کے تائید کر لیا ہے اور اقبل کا جملہ اولیٰ اس ترکیب میں بن سکتا ہے۔

تیسری ترکیب یہ ہے کہ لایونٹون کو اقبل کے جملہ سے بدل قرار دیا جائے بیان بدل سے مراد بدل جملہ اولیٰ تھا لیکن بدل اقبل اور بدل بعض نہیں۔ بدل اقبل تو اس سے نہیں کہ جملہ سابقہ اور لایونٹون کے مفہوم میں اتحاد نہیں ہے۔ اور بدل بعض اس لئے نہیں کہ لایونٹون جملہ سابقہ کے مفہوم کا ہمز نہیں ہے۔ اور بدل الاستمال اس سے ہے کہ لایونٹون جملہ سابقہ کے معنی متعلق پر دلالت کرتا ہے اور معنی متعلق ایسا نا مستحباب ہے۔

اب اختلاف برابری کی چیز کا اس وقت ذکر کیا جائے جبکہ بدل عزا اولیٰ بالمراد جو معنی بدل معنی مراد ہے لیکن سبیل الکمال و دلالت نہ کرنا جو بدل کو ذکر کے توفیق مراد کیا جائے پس یہاں اس کی صورت کس طرح ہو گی جواب میں طور کے بدلہ سابقہ سے مقصود ہے حکم ایمان کے انکار انکار و عدم انکار کو ہمز نامت کرنا اور عدم ایمان پر عمل سابقہ علی سبیل الکمال و دلالت نہیں کرنا تھا بلکہ قرآن کی وجہ سے بالترتیب دلالت کرنا تھا تو کیا جملہ سابقہ غیر والی ایہ انکار تھا پس لایونٹون کو ذکر کر دیا تاکہ واقعی بالمراد ہو جائے کیونکہ لایونٹون عدم ایمان پر بالظاہر دلالت کرتا ہے۔ جو حقیقی ترکیب یہ ہے کہ لایونٹون کو ان کی غیر قرار دیا جائے اور اقبل کے جملہ کو جملہ مستتر بنا دیا جائے اور اس جملہ مستتر سے مقصود حکم لایونٹون کی علت ذہنی کو بنا

والآیت، مما احتجب به من جواز تکلیف الایطاق فانه سبحانه اخبر عنهم بانهم
لا یؤمنون وامرهم بالایمان فلوا امنوا انقلب خیر کن باوشمل ایمانکم الایمان
بانکم لا یؤمنون فیجتمع الصل ان ۔

ترجمہ :- یہ آیت کن آیات میں ہے جس سے اُن حضرات کے استدلال کی بات جو تکلیف الایطاق والایطاق کے
وہ چیزیں سوائے جو انسان کے بس میں ہیں کو اجازت دیتے ہیں اس کے گناہ نہ بننے کو فکر کے متعلق یہ خبر دی کہ وہ ایمان
انہیں لائیں گے اور پھر انہیں ایمان کا حکم بھی دیا ہے اگر وہ ایمان لے آتے تو اللہ کی یہ خبر جھوٹ ہو جاتی نیز ان کا
ایمان لانا اس بات پر ایمان لانا کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے پس ضدین کا جہان لازم آئے گا ایمان
وہی ایمانوں سے معلوم ہو گا کہ جن کو فکر کا یہ ایمان کا حکم دیا گیا تھا ان کا ایمان لانا ناممکن تھا ۔

راقبہ صمدی حضرت کریم علیہ السلام کی طرف سے جو قسم اللہ علیہ السلام نے پس جملہ سابقہ حکم یا یومنون کے واسطے
بہر حال یہ ہے اور شریعت علیہ السلام میں یہ ایمان آتی ہے مگر یہ یاد رہے کہ جو قسم اسی وقت درست ہوگی جبکہ سوا علیہم
میں مبتلا اور وہی کہ ترکیب کی سلسلے میں اگر سوا کو صیغہ معنی کی تاویل میں لیا جائے اور نہ ترجمہ کی تاویل میں لیا جائے
بلکہ یہ خاص صورت میں جو قسم ترکیب درست نہیں ہوگی اس لئے کہ اس جو قسم ترکیب کی درستگی کی بنیاد اس میں
ہے کہ سوا علیہم کو جملہ معترض قرار دیا جائے اور سوا علیہم جملہ معترض نہ ہے اور خبر کی ترکیب کے اعتبار سے تو یہ
سکتا ہے مگر صیغہ معنی اور فاعل کی ترکیب کے اعتبار سے نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس ترکیب کے اعتبار سے یہ
معترض جو کہ جملہ ہیں جو کا مالکہ معترض کہنے جملہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ علماء مسانی جملہ معترض کی تعریف بول
کرتے ہیں الا اعتبارا فی ہون یو ردی الاثناء کلاما و بین کلامین متصلین معنی جملہ لا دخل
الہما من الاعراب یعنی جملہ معترض ہے کہ ایک کلام کے درمیان یا دو متصل کلاموں کے درمیان کسی ایسے خبر
کو لایا جائے کہ جس کے لئے کوئی عمل اعراب نہیں ہے اور اس میں کہ کو معترض کہتے ہیں اس تعریف سے یہ ثابت ہو گیا
کہ معترض کے لئے جملہ ہونا ضروری ہے ۔

تقصیب میں :- اب یہاں سے دوسری بحث استدلال کے متعلق ذکر کر رہے ہیں اس راستہ میں کہ ذیل میں
قائمی صاحب نے جو عبارات اختیار کی ہے اس عبارت کی تشریح میں شارحین کے اہم اختلاف کیا ہے لیکن ہم
اس بحث پر سب سے پہلے شیخ زادہ کی تشریح کو ذکر کرتے ہیں اس تشریح کا حاصل یہ ہے کہ متنیق کی دو قسم ہیں (۱) متنیق
لغات (۲) متنیق لغو ۔

متنوع لذات وہ شے ہے کہ جس کی ذات میں ایسے من پائے جائیں جس کی وجہ سے اس کے اوپر امتناع کا حکم لگایا جائے
جیسے کہ اجتماع نقیضین اور امتناع مختلفین۔
متنوع غیر اس کو کہتے ہیں کہ جوئی غلبہ ممکن ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس پر امتناع کا حکم لگایا گیا ہو مثلاً
عدم اگر کہہ دیجئے کہ امتناع حمل کی وجہ سے امتناع شرب حل کی وجہ سے جیسے کہ ثابت فی فقہ ممکن ہے مگر عدم آلا امتناع
حمل کی وجہ سے متنوع ہے یہ بات کھنکے کے بعد اب سمجھئے کہ تین چیزیں ہیں اول متنوع لذات دوم متنوع غیر سوم متنوع
کہ جن کے عدم کی غلاظت امتناع نے ضرور دیدی یا خدا کے علم میں وہ معدوم ہیں متنوع لذات کے بارے میں مجبوراً اور
مستزاد کا مکلف یہ ہے کہ اس کا مکلف بنانا عقلاً جائز نہیں ہے لیکن اشعار میں سے ایک جماعت یہ کہتی
ہے کہ عقلاً تو جائز ہے لیکن وقوع نہیں ہے اور دوسری جماعت تقلید وقوع کا جس قائل ہے اول متنوع غیر
کی تکلیف کے بارے میں سب ہی حضرات حاکم ہیں کہ جن کے عدم کی غلاظت امتناع نے ضرور دیدی ہے یا ان کا عدم اللہ
کے علم میں آیا ہوگا۔

جو حضرات متنوع لذات کی تکلیف کے وقوع کے قائل ہیں انہوں نے دو طریقے سے آیت کے ذریعہ استدلال کیا ہے
سواء طریقۃ استدلال یہ ہے کہ لغزین کو قرآن سے ایک تفسیر کے مطابق مسعود بناری یعنی ابوہبہ راہبیل وغیرہ مراد ہیں
اور ان کے بارے میں اللہ عزوجل نے یہ خبر دیدی ہے کہ راہبیل انہیں لائیں گے لیکن اس کے باوجود ان کو ایمان
کا مکلف بنایا گیا ہے حالانکہ ان کا ایمان لانا متنوع ہے کیونکہ اگر یہ لوگ ایمان نہ کرتے تو خدا کی فکر کا کذب ہوتا
اور خدا کے ان کے ایمان سے جہاں سے جہاں نہ آتے گا اگر کذب خداوندی اور جہاں سے جہاں نہ آتے تو خدا کی فکر کا کذب ہوتا
جو حال کو وہ جس حال ہے پس ابوہبہ راہبیل وغیرہ کا ایمان لانا بھی محال ہے تو سمجھئے ان کا ایمان لانا محال
ہے لیکن کے باوجود اللہ عزوجل نے ان کو ایمان کا مکلف بنایا ہے جس سے ثابت ہو گیا کہ تکلیف بالمتنوع واجب ہے۔
اور دوسرا طریقہ استدلال یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے ابوہبہ راہبیل ان کا مکلف بنایا اور ایمان نام
ہے ان تمام چیزوں کی تصدیق کرنے کا سب کو نبی علیہ السلام خدا کے پاس سے ملے کہ آئے اور ان تمام چیزوں
میں سے یہ آیت لایا منوں بھی ہے پس ایمان کے مکلف ہونے کے معنی یہ ہیں کہ یہ لوگ اس آیت لایا منوں کی بھی
تصدیق کر دی جو عزرا انہیں لوگوں کے بارے میں وارد ہوئی اور چونکہ لایا منوں بلا بعد حمل کی تصدیق کریں گے
تو گو اعدم تصدیق کی تصدیق کریں گے اور انہیں کعدم تصدیق کی تصدیق فرمے تو کعدم تصدیق کی تصدیق فرمے
عدم تصدیق ہے لہذا یہ لوگ ایمان لائے کی صورت میں آیت لایا منوں میں غیر صدق اور بقیہ تمام صورتوں
میں صدق ہوں گے پس ان لوگوں کو ایمان کا مکلف بنانا اگر با تصدیق وعدم تصدیق کہنے کرنے کا مکلف بنانا
ہے اور یہ بین تصدیق وعدم تصدیق ہے بین تصدیق کا مکلف بنانا ثابت ہو گیا کہ ایمان کو ایمان
کا مکلف بنانا بعض بین تصدیق کا مکلف بنانا ہے اور بین تصدیق بین تصدیق بنانا ہے لیکن اس کے باوجود
جب ان کفار معدوم کو ایمان کا مکلف بنایا گیا تو اس سے ثابت ہو گیا کہ تکلیف بالمتنوع لذات جائز نہیں بلکہ
واجب ہے۔

والحق أن التكليف بالمقتنع لذاته، وإن جاز عقله من حيث إن الأحكام لا يستلزم
غرضاً سياسياً إلا امتثال لكنه غير واقع للاستقلال والأخبار بتوقع الشيء أو عدمه
دقيق القدرة عليه كاختياره تعالى عما يفعل هو والعبد -

ترجمہ :- اور حق بات یہ ہے کہ متنبہ علماء کی تکلیف کو عقلاً یا اس حیثیت سے جانتے کہ احکام خداوندی کسی غرض کے خصوصی بندہ کے اطاعت و فرمانبرداری کے متعلق نہیں ہوتے بلکہ حق و کواش سے معلوم ہو کہ واقعہ نہیں اور اللہ تعالیٰ کسی شخص کے دعوے اور عدم وقوع کی خبر دیتے سے بندہ کی قدرت کی نفی نہیں ہوتی مسئلہ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندے کے فعل اختیار کی خبر دینا۔

تقسیم پر: اب یہاں سے قاضی صاحب ایک فیصلہ کرتے ہیں کہ یہ مسئلہ کا اصل یہ ہے کہ حلیفہ بالحق
غداً عقلاً جائز تو ہے مگر عرویت میں واقع نہیں ہے۔ عقلاً جائز اس لئے ہے کہ خدا کے احکام منقول اور انحال میں
معلیٰ بالآخر میں نہیں ہیں خدا کے احکام کے لئے کوئی حالت غایب نہیں جو خدا اور افعال اور ذرّوں کے احکام
کے لئے باعث جواز اور خدا کے افعال اور احکام معلیٰ بالآخر میں اس لئے نہیں کہ اگر عقل بالآخر میں ہوں گے تو خدا
کا اپنے احکام اور افعال میں مشکل یا غیر جواز لازم پائے گا یا اس طور کہ اگر کسی فاعل کے افعال کسی مفعول سے وابستہ ہوں
تو اگر عین حاصل ہو جائے گا کہ یہاں تک کہ یہ فعل کمال اور انساب سے اور غرض کے معروض ہونے کے وقت منحل
کوتا حق و نامناسب بن جائے گا۔

یہ اس طرح اگر خدا کے احکام و افعال معلوم ہوں تو بلا غرض ہوں گے توحید و دعا غرض حاصل ہو جائیگی تو کیا
ہوئے گا کہ خدا کے افعال کامل و انبساط ہیں یا ناقص غرض میں توحید تو ناقص رہتا نہ اسباب ہونے کا حکم کیا ہوا ہوگا
تو کوئی خداوند تعالیٰ اپنے افعال کو مکمل نہ پائے تو اس طرح جو ہے اس طرح کی غیبت اور غرض غیبت ذات الٰہی میں
گویا خداوند تعالیٰ اپنے افعال و احکام میں منکمل باقی رہ جو ۔ اور خدا کا منکمل بالقیہ ہونا محال ہے بلکہ خدا کے افعال
و احکام کا معلوم بالآخر غرض میں ہونا بھی محال ہے اور جب یہ ثابت ہوگا کہ خدا کے احکام متعلق غرض میں ہیں اور جو کہ امتثال
یعنی احکام کا کیا جائیگا غرض میں یا غرض میں ہے بلکہ احکام اس کے حق متعلق نہیں ہوں گے یعنی ہر مسئلہ کہ اگر اللہ تعالیٰ
احکام کا مکلف نہ تھا تو اس کا مقصود یہ ہو کہ جس سے اس کو کیا جائیگا اور جب یہ معلوم ہوگا کہ احکام کے مکلف بنانے
سے امتثال مقصود نہیں تو اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ متبع لہذا کا بھی مکلف بنانا جائز نہ ہوگا کہ وہاں یہ کہا جا
سکتا ہے کہ خدا نے اس کا مکلف تو بنادیا لیکن اس سے امتثال عباد مقصود نہیں ہے اس متبع لہذا کی تکلیف کا جواز
ناہی ہوگا لیکن شریعت میں اس کا دور تو نہیں ہے کیونکہ مقصود امر اور احکام شرعیہ سے متبع سے معلوم ہو سکتا ہے کہ

اور نہ تعالیٰ نے بندوں کو ان افعال کا جس تکلیف نہیں بنا یا جو نہ دل پر نہ اساق اور نہ خواہ گدڑ میں جس جب ضرورت میں
ان افعال کی تکلیف داتے نہیں جو شقاق اور دشمنی اور تیراں افعال کی تکلیف بدرجہ اولیٰ داتے نہیں جو جو متفق
الذات ہیں۔

وہایت میں سے عصر اور عورت افعال کی تکلیف کی نفی جو رہی ہے اشیاء تعالیٰ کا فرمان لایکلف لکھناہ نفسہ الا
وسعہا اس آیت کی تفسیر صاحب کتاب نے اس طور کی ہے کہ ہاں سے ایسے انسان والا یمنع علیہ لا یوج
نہ فیہ لا یکلفناہ ایسے فیہ طور و یمنع علیہ یعنی وسیع سے ملو وہ افعال ہیں جو انسان کی وسعت میں
جول اور تنگی اور صرغ کا باعث نہ بنیں پس آیت کے معنی یہ چوں کہ اگر اشیاء تعالیٰ انسان کو انہیں اعمال کا تکلیف
بنا دے جن کو انسان یا آسانی یا اپنی طاقت سے انجام دے سکتا ہے سے عصر اور عورت افعال کی تکلیف کی نفی ہوتی ہے
بہر احکام شرعیہ کی کجروت بشریہ مثلاً شجرہ خالی سے فرشتہ صوم کا ساتھ ہو مائیا مرشد سے بالکلہ نزار کا
ساتھ ہو جائے غیر شجرہ پر نرگھ کا واجب ہو مائیں غیر نرگھ اور علی اگر کو صوم واجب دے کہ لے جائے اسلحہ نزار کا جواز
وغیرہ وغیرہ۔

تقاضی صاحب نے لیا کہ متنع لذات کی تکلیف افعالاً بامتنع مگر شرعاً واقع نہیں ماسی سے ثابت ہوا کہ متنع لغیرہ
کی تکلیف بامتنع کے ساتھ ساتھ واقع بھی ہے۔

والاخذار یوقوع الشیء از فعل مدہن یا قاضی صاحب نے صبر کر کے بعد اب یہی مسئلہ لوگوں کے پہلے طریق
استدلال کا جواب دے رہے ہیں جو کہ تکلیف بامتنع لذات کے وقوع کے قائل ہیں۔

جواب کا مامل یہ ہے کہ آپ کے ایمان ابوہب وغیرہ کو صروت اس سے محال قرار دیا کہ اس سے کذب باری نامم
آتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس دلیل سے ایمان ابوہب کا متنع لذات ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس دلیل سے ایمان
ابوہب وغیرہ کا ممکن کی نفی متنع لغیرہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور تکلیف بامتنع لغیرہ کے وقوع کے ہم میں قائل
ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ ممکن کی نفی متنع لغیرہ ہونا کیسے ثابت ہوتا ہے تو ممکن کی نفی ہونا اس سے ثابت ہوتا
ہے کہ خدا کا کسی چیز کے وقوع یا عدم وقوع کی ضرورت اس چیز کے وقوع کے لئے موجب نہیں اور اس چیز سے نہ
کی مائی ہیں خدا کا خبر دیدیا موجب تو اس سے نہیں کہ خدا کا کسی چیز کے وقوع و عدم کی خبر دیدیا تابع اس بات کے
ہے کہ اس چیز پر وقوع و عدم وقوع کا حکم لگایا جائے اور اس چیز پر حکم لگنا تابع ہے امرانہ حاکم کے اور امرانہ
حاکم تابع ہے علم حاکم کے اور علم حاکم تابع ہے معلوم کے اور معلوم بندہ کے افعال کا وقوع و عدم وقوع ہے پس
وقوع من اور عدم وقوع فعل اصل تھا اور خدا کا اجازت تابع اور خدا واجب کے تابع ابوہب الاصل یعنی تابع
وجود اصل یا عدم اصل کے لئے موجب نہیں ہوتا بلکہ اجازت خداوندی کسی شے کے وقوع و عدم وقوع کے لئے موجب
نہیں اور اس کو حضور افعال میں دلیل کھو کہ خدا جو خبر دیدیا ہے جس میں ہوتا ہے مگر جو جو نے مالا ہوتا ہے خدا ہی
کی خبر دیدیا ہے۔

اور اخبار خلوئی نامی قدرت اس نے نہیں ہے کہ انہی قائلے نے فرمایا کہ مَا مَنَعَكَ الْاِسْمَ اَنْ يُّوَسِّعُوا
اَنْ يُّجَاهِدَهُمُ الْهِنْدِيُّ۔ میں نے متغیر امیر انکار کئے تھے جس کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کے پاس بدیت کی
آئی ہوئی باتیں پر ایمان لانے سے کوئی چیز مانع نہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے نہایا قہا عالم لایو سنوٹ
جس کا مطلب یہ ہے کہ کفار کو ایمان لانا چاہئے کن کے ایمان کے لئے کوئی مانع نہیں ہے ان تین میں کفار کے
ایمان کے سوا کسی مطلقاً حق جو سب سے پس گزرتا ہے ان اخبار بعد ایمان نامی قدرت اور ان پر تو مطلقاً
ان باتوں میں مانع کوئی نہ کی جاتی۔

تیسرے قائلے نے فرمایا رسول محمد بن عبد اللہ بن شلالہ یحکون علی اللہ اس جہت بعد
الرسول۔ اس سے جو خبر پائی دینے والے اور ڈانٹنے والے رسولوں کو بھیجا کہ رسول کے بعد لوگوں کو مذہبی
گتھی نہ ہے۔ اس میں کفار کے ان بیخ و بخل کے ان کی گتھی ہے جو ان کے علم ایمان اور وجود کفر کے سلسلے
میں ہو سکتے تھے پس اگر اخبار خداوندی نامی عن الامان ہوتا تو یہ تو سب سے بڑا عیب ہے ان کے علم کا ممکن اس کے باوجود
مقدس قائلے نے یہی اعتقاد کی گئی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اخبار خداوندی نامی قدرت اور مانع نہیں ہے تو سب سے بڑا
کے طور پر واجب اور ضروری ہو کہ عقیدہ عقیدہ و دینیں ہیں۔ اسی میں دو دینیں بیان کرتے ہیں جس سے دونوں باتیں
انکھی سمجھ میں آ رہی ہیں۔

سبیل دینیں یہ ہے کہ خدا نے اپنے افعال اختیار کیا۔ اور بندے کے افعال اختیار کی خبر دی ہے پس اگر اخبار کو جو
اور ذاتی قدرت مانتے ہو تو نہ خیال ہے افعال میں قادر و مختار ہے گا اور نہ بندہ اپنے افعال میں۔ حاکم خدا کی قدرت و
اعانت کا مفہوم ہے کہ خدا اور معبود و مطلق فاعل حق نہیں ہیں۔ اخبار خداوندی نہ موجب ہے اور ذاتی۔ دوسری
دین ایک دین ہے۔

دوسری دین کا نام الی ابن عمر رضی اللہ عنہما نقال یا ابا عبد الوہاب ان قومنا من یونان و یمن و
ویشرون الاحمر و یقویون کان ذلک فی علم اللہ تعالیٰ فلم یجدوا سبلاً فغضب اللہ علیہم قال سمعنا
اللہ قد اذن فی علم اللہ انھم یفعلون ذلک فلم یجعلہم علیہم علمہ تعالیٰ علیٰ فعلہم
انتہی۔ میں نے ایک آدمی حضرت ابن عمر کے پاس آکر کہنے سنا کہ اے ابو عبد الرحمن ایک جماعت ہے جو یمن و سرزمین اور
شہر ملک مرتکب ہوئے ہیں اور جب ان کو تکبر کی جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ چونکہ ہمارے ان معاصی کے وجود کا علم
خدا کو پہلے ہے اس لئے ہم ان کے مرتکب ہونے پر غیور ہیں۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے یہی غصہ کیا جو کہ پھر فرمایا
کہ جب بات ہے خدا کا علم تو یہ تھا کہ یہ لوگ اس میں مصیبتیں کریں گے لیکن خدا کا وہ علم ساقی ان کی ان معاصیات
کے لئے بالمشیت نہیں ہے۔

پس دیکھئے وہ جماعت خدا کے علم کو واجب اور ذاتی قدرت سمجھتی تھی مگر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے ان کا علم سے انکار
کیا جس سے معلوم ہوا کہ اخبار خداوندی نہ موجب ہے اور ذاتی قدرت ہے اور جب اخبار خداوندی نہ موجب ہے
تو ذاتی تو ابوجہل والو جب کے علم ایمان کی جو خدا نے خبر دی ہے اس اخبار کی وجہ سے تو عدم ایمان کا

باختیار و فائدا لا ینفع العلم بانہ لا ینفع الزام الحجۃ و حیاضہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فضلہ لا بلاغ و لذلک قال سواء علیہم ولم یقل سواء
علیک كما قال لعمدۃ الاصنام سواء علیکم اذ عوتوہم ام انتم صامتون
و فی الزبۃ اخبار الغیب علی ما ہوبہ ان ارید بالموصول اشخاص باعیانہم
فہی من المعجزات۔

ترجمہ : بلو زبیر کا فائدہ دیکر معلوم ہے کہ وہ کفار کے لئے نافع نہیں یہ ہے کہ کوئی محبت قائم ہو
جائے گی اور حضور کو تبلیغ کی فضیلت حاصل ہو جائے گی اس لئے یہاں سواء یا علیہم فرمایا سواء علیک
نہیں فرمایا۔ ہمساریت پرستی کے حق میں سواء علیکم اذ عوتوہم ام انتم صامتون فرمایا ہے ۔
اور آیت میں واقعہ مطابقت اخبار الغیب ہے اگر اسم موصول سے مستعین اشخاص مراد لئے جائیں
تو اس آیت کی معجزہ ہوگی۔

دقیقہ مسکرتہ وقوع ضروری ہوا اور دو جہاں سے قدرت بجد کی نفی ہوتی ہیں بومب و بوجہل کا وجود
ایسا ہی فی نفسہ ممکن ہے البتہ متفقہ غیر ہے اس لئے کہ اگر ان لوگوں سے وجود میں آئے تو یہاں تحقیق ہو جائے تو اخبار غدا
کا فرض ہونا لازم آئے گا اور غدا کا کلاب کمال ہے اور کذب غدا اور ایمان کا غیر ہے پس ایمان کو کبریتہ اعمال
ہو گا اور اس کو متفقہ غیر کہے ہیں اور جب ایمان بومب وغیرہ کا ممکن کی نفی اور متفقہ غیر ہونا ثابت ہو گیا
تو اس کے ذریعہ متفقہ زائد کے وقوع تکلیف پڑے گا کہ اگر نفی سے اس سے تو متفقہ غیر کی تکلیف کا وقوع ثابت
ہو جائے اور اس کے ہم میں ثابت ہیں۔

قاضی صاحب استدلال کے طریقہ اول کا جواب دیکھئے تاہم یہاں جواب نہیں دیا ہے اس کے
جواب کو قاضی کا یہ تھا قاضی صاحب کی ایک کتاب ہتاج میں اس طریقہ ثانیہ کا بھی جواب نہیں دیا۔ جواب کا ماحص
یہ ہے کہ جب میں تصدیق اس صورت میں لازم آتا ہے کہ خداوند اولیب و ابو جہل وغیرہ کو آیت کے نازل کرنے کے
بعد آیت کا تکلف بنایا جو تا آخر حققت واقع اس طرح نہیں ہے بلکہ خداوند ان کو پہلے مکلف بنادیا اور پھر ان
کی خسارت قلبی اور ماہوکی فی الصندرت کو دیکھ کر آیت لا یؤمنون کو نازل فرمایا اور جب تکلیف بارامیساں
کا وقوع پہلے ہوا اور آیت بعد نازل ہوئی تو جب میں تصدیق کا تکلف بنانا لازم نہیں آیا اور جب بعد میں تصدیق کا
تکلف بنانا لازم نہیں آیا تو متفقہ زائد کا وقوع تکلیف ثابت نہیں ہوا بلکہ طریقہ ثانیہ سے متفقہ زائد کے وقوع تکلیف پر مشروط
نہیں ہوا۔

انفس سے ہیں۔ یہاں سے ایک امکان کا جواب دیتے ہیں ماحتمل یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ انذار عدم انذار کفار
موجود ہیں کے بارے میں ماننے میں ہیں تو پھر اس کے بعد حضور کا ان کو ڈرانیلے فائدہ نظر انداز کرے فائدہ کام عیبت
ہو نہ بلکہ حضور اپنے فعل انذار میں عیبت ٹھہرے ہوئے نہ فعل عیبت کا مدد و سہارے مستعد ہے۔

جواب انذار کا فائدہ اس میں پھر نہیں ہے کہ سزا دین کو اس سے کوئی نفع پہنچے بلکہ اس کے خلاف وہ فائدہ
اور بھی ہیں اولیٰ الزام عیبت میں اللہ تعالیٰ حضور کو کے ذریعہ ڈرنا کہ آپ کی تکلیف و رسالت کو عام کرنا چاہتے ہیں تاکہ
انذار پر عیبت قائم ہو جائے اور وہ ذلت کے دن پر سس کے ذلت کوئی عذر نہ بیان کر سکے یاوریہ ذبحہ نہیں کرنا
کنا عن هذا انما نسلین فلولا ان سلسلۃ الینا و سولۃ قد تبع انما نیت و نکون من المؤمنین
یعنی یہ خدا ہم تو آپ کی توبہ سے بالکل غافل تھے آپ نے اس پر رسول کیوں نہیں بھیجا کہ آپ کی کلامت و احکام
کا اتباع کرے اور ایمان لائے اور دوسرا فائدہ انذار کا کہ رسول اللہ کو انذار کی وجہ سے نبی رسالت اور دعوت الی الحق کی
فصلیت سے اور اس کا ثواب مل جائے اور جب یہ دوناتوں سے حاصل ہوئے تو پھر انذار کے فائدہ دریا
ملے گا یا فائدہ ہو گیا البتہ ان کفار کے اعتبار سے انذار کے فائدہ ہے اور اس وجہ سے اللہ تعالیٰ نے سولہ علیہم فرمایا
اور رسوا علیک ہیں فرمایا۔

اس سے معلوم ہو گا کہ انذار کفار کے اعتبار سے ہے فائدہ ہے نبی کے اعتبار سے ہے فائدہ نہیں کیونکہ اگر
نبی کے حق میں ہے فائدہ ہوتا تو کیا تعلیم کے علیک فرماتے جس طرح کہ بتوں کے پیروں کے حق میں اللہ تعالیٰ
نے سوا علیکم اور عتو مجرم اہم مسائل میں اسے بتوں کے پرستاروں کہتا ہے حق میں یہ بلا ہے کہ تم اپنے بتوں
کو پکارو یا عتو مجرم رہو میں دعا و سکوت دونوں غیر نافع ہوئے ہیں تمہارے لئے مکار ہے۔

انذار کے ان دونوں فائدوں کو صاحب مالک نے بھی اس طور پر بیان کیا ہے۔ والحق کہ حق الانذار
مع العلم بالاصوار اقامۃ الحجۃ ولیس کون الا رسالۃ عامۃ ولیس انبیاؤ الرسول یعنی کفار کو ڈرانیلے
میں باوجود یہ کہ ان کے بارے میں صریحی الکفر ہونا معلوم ہو چکا تھا مگر کتبہ تھی تاکہ کفار پر عیبت قائم ہو جائے
اور خدا کا ارسال رسول سب کے لئے ظاہر ہو جائے اور حضور کو ثواب حاصل ہو۔

وفی الذیۃ اخبار بانعجب علی ما ہو جد انہیماں سے قاضی صاحب یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اگر انذار
کفر سے مہم و عار ہی مراد تو پھر آیت انذار بالغیب کے قبیلہ سے ہوگی یا اس طور کہ سن مخصوص معلوم کے بارے
میں یہ کہہ گا یا ایہ کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے جب ان کی موت ہوئی تو واقعہ کفر میں مرے جس آیت نے بھی
طریقہ پر جو واقعہ پیش آیا تھا اس کی قبر دیدہ اور اس کو اخبار بالغیب علی ابو کہتے ہیں لیکن غیب کی ایسی خبر
دینا جو واقعہ کے مطابق ہو اور جب آیت اخبار بالغیب کے قبیلہ سے ہوئی گویا یہ آیت مزید ایک مجزہ پر عمل متعل
ہوئی۔

خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰی سَمْعِهِمْ وَعَلٰی أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ تَقْلِيلٌ لِّلْحَكْمِ
السَّابِقِ وَبَيَانٌ مَّا يَقْضِيهِ وَالْخَتْمُ الْكَمُّ سَمِيَ بِهِ الْاِسْتِيْثَانُ مِنَ الشَّيْءِ بِضَرْبِ
الْخَاتَمِ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ كَتَمَهُ وَابْتَلَا وَغَيْرُهُ نَظَرًا إِلَى أَنَّهُ اخْفَى فَعَلَّ يَفْعَلُ فِي أَحْوَاذِهِ
الْغَشَاوَةُ تَعَالَتْ مِنْ غِشَاوَةِ الْاَعْطَالِ بَنِيَتْ لَهَا يَشْتَمِلُ عَلَى الشَّيْءِ كَالْغَضَابَةِ وَلَعَالَةً

ترجمہ :- دیکھو سابق کی علت مداراس کے تحقق کا یہاں ہے اور ختم کے معنی ختم کے ہیں اور یہ لوگ اکثر شی کے خلاف و حق
بانتے ہوئے ختم اس لئے کہتے ہیں کہ اس سے اس شخص کا پوشیدہ رکھنا منظور ہو جائے۔ نیز آخری منزل پر پہنچنے کو ختم کہنا اس
بات پر نظر رکھئے جسے کہ ختم و حیرت لگانا بھی ایسا آخری فعل ہے جو شی کو محفوظ رکھنے کے سلسلہ میں اختیار کیا جاتا ہے
اور غرض اوتہ نہایت بجزلفاد کا دلیل ہے فقہاء سے اخذ ہے غشاد اس وقت ہوتی ہے جب کوئی شی کسی چیز کو
ڈھانپ کر غشاد کی حیثیت دار اس کا اور ان اس چیز پر دلائل کرنے کے لئے جسے کسی شی پر مشتمل اور پیش ہوتی ہو
جیسے غصہ اور عمامہ اولی کے معنی جماعت کے اور دوسرے کے معنی گہری کے ہیں۔

تفسیر :- تاہم صاحب آیت کے ذیلی میں تین بحثیں ذکر کر رہے ہیں اول بحث اس پوری آیت کی ماقبل ہے
مناہیت شکیان میں ہے۔ دوم بحث ختم و غشاد کی تحقیق لغوی اور اس کی نسبت الی اللہ کے متعلق ہے۔
تیسری بحث عقلی سمیع کے عطف اور عقلی انہماک غشاد کی ترکیب اور قلب و سمیع و دیگر تحقیق کے متعلق ہے۔
پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ یہ جملہ قسم الی اللہ سبب ہوا اور لایق عنوان سبب ہے اور چونکہ سبب کو سبب سے
مناہیت ہوتی ہے اس لئے اس آیت کو بھی ماقبل سے مناسبت ہوا اور چونکہ سبب اور سبب میں کمال اتصال
ہوتا ہے اس لئے اس آیت اور اسباق میں کمال اتصال ہو گا اور کمال اتصال کی صورت میں حرف عطف نہیں لایا گیا۔
اس لئے نتیجہ حروف عطف نہیں لایا گیا۔

خارجی سے ترک عطف اس طرح معلوم کیا ہے کہ جملہ قسم الی اللہ محکم لایق عنوان کے لئے استیفاء کے سبب اطلاق
ہے یعنی جب کفار کو کہہ اسے میں اللہ قاتل ہے یا اگر اللہ اور عدم اللہ وال کے حق میں طواری میں اور مبرا ہوئے
کا مطلب یہ ہے کہ وہ لوگ ایمان نہیں لائیں گے تو اب محکم استواء اللہ اور عدم اللہ اور حکم عدم ایمان کو جس کو
ساح کے دل میں اس کے عیب کے متعلق سوال پیدا ہونے کا تو ہم جو اربع مسائل یہ سوال کر سکتے ہیں کہ ان کے بعد
ایمان کا کیا سبب ہے اس سوال پر ہم کو تحقیق کے منزل میں نہ کہ کو عدم ایمان کے سبب متعلق کے متعلق قسم الی اللہ
سے جواب دیدیا گیا کہ اللہ کے عدم ایمان کا سبب یہ ہے کہ ان کے ایمان لانے کے بغیر ذرا فہم میں سب پر
الہ قاتل ہے ہر قاتل ہے اور پروردگار اللہ کہ کہ ہے اور سبب مطلق اس لئے کہ کہ مسائل نہ لیتے سوال میں کسی

خاصی سبب کو متنبہ نہیں کیا تھا جس سے معلوم ہوا کہ سائل مطلق سبب دریافت کرنا چاہتا ہے۔ اب کوئی یا نہ کوئی
 ذکر کرے جب خدا کا ہر لفظ ان کے علم ایمان کے نئے علمت و سبب ہے تو پھر وہ کیوں ثابت ہوئے ہوا تھا
 کے حقوق نہ ہوں گے جس طرح کہ تصور سخن عقاب نہیں ہوتا۔

جواب: سخن عقاب ہوں گے کیونکہ خدا کا ہر لفظ خاص سبب ہے ایک سبب کا اور وہ سبب ان کو فارصہ ہوتا
 کا ہوا ان کی الفضالت اور تردد طینان فی الکفر ہے اور جب انھیں کے ان افعال کی وجہ سے خدا نے ہر لفظ کو
 یہ لوگ مجبور ثابت نہ ہوئے ہوا عقاب کے سخن ہوں گے اور جب یہ اہمیت جملہ متاخذ ہذا کے سبب ہے تو جس طرح
 سبب دائم و احسن طویل میں حرف عطف ذکر نہیں کیا گیا اس طرح آیت میں بھی حرف عطف نہیں لایا گیا۔

دوسری بحث ختم اور دست زدنی تحقیق نفوی اولاد کی نسبت الی اللہ کے متعلق ہے ختم باب ضرب کا خاص ہے
 اس کا مصدر الختم ہے کہ ان کا کہ ختم آتا ہے۔ اس کے اصل معنی ضرب الختم علی الشیء کسی شے پر ہر لفظ کا اور
 ختم کے معنی ختم کرنا ہے کہ ختم کرنا ہے معنی پھیرنا ہے اور ختم کا لازمی مفہوم یہ ہے کہ مکتوب پر ہر لفظ کا اس کے معنی
 کو غیر مصلیہ سے چھایا یا اس کے اور غیر اس کے معنی کو مطلق نہ ہو سکے اس وجہ سے کہ عسری نے ان دونوں کو اخذ
 کر لیا ہے معنی ختم اور ختم اشتقاقی غیر می شریک ہیں باقی طور کہ دونوں اکثر الفاظ دین نامہ اور ہم میں شریک ہیں اور ان
 الجملہ معنی میں متساوی ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ دونوں لازم و ملزوم ہیں اور جو کہ لازم و ملزوم میں تغایر
 ہوتا ہے اسی کے ان دونوں معنیوں میں بھی تغایر ہو گا پس قاضی صاحب کا مکتوب عمل بانواع الختم الختم الختم
 کہتا جس سے اتحاد مفہوم ہوتا ہے نظائر لغت کے قولی کے خلاف ہے

لیکن جواب دیا جا سکتا ہے وہ یہ کہ قاضی صاحب کی عبارت بالذکر پر محمول ہے یعنی کمال لازم ثابت کرنے
 کے لئے بالذکر محمول کر دیا پس لازم اعتبار ہو گیا کہ گویا ایک ہو گئے نسخہ زارہ میں بھی تشریح کی ہے اور یہی مخالف
 میں بھی کہ ہے مگر یہاں یہ سخن کو بدل کر قاضی کے الفاظ یہ ہیں۔

اعلم ان حقيقة الختم الوشيم بظاهر ونحوه والاشواصل من ذوات وحقيقة
 الختم المستلزم والاختفاء وهذا متفاوئان فلا وجه لتساويه به نكتة لما كان الغرض
 من ختم السائر والاختفاء جعل الختم عينا مبا لفظا۔

یعنی یہ بات سمجھئے کہ یہ کہ ختم دراصل ثابت ہے ہر وغیرہ سے نشان و علامت لگانے کا اور اصلی طرح
 ختم ثابت اس نشان و علامت کو جو اس فعل و ہم سے حاصل ہو اور ختم دراصل ثابت ہے جو اپنے اور پر ختم
 کرنے کا اور اس اعتبار سے ختم و ختم دونوں میں تغایر ہے اور جب تغایر ہے تو ختم سے لفظ ختم کی تفسیر کرنے
 کی کوئی وجہ نہیں مگر جو کہ نفس و ضم لگانے سے یہی ہے کہ اس کو غیر الی پر پوشیدہ اور مستور رکھا جائے
 اس لئے قاضی صاحب نے مفہوم کو لایا کہ ذکر کے دو قول میں عینیت کا دوسری ضروری۔

صحنی بہ الا سبب تناقض من الضمی مضرب الختم علیہ الختم قاضی صاحب ختم کے اصلی معنی
 بیان کے یہاں ختم کے تناقض اور باری معنی میں آ کر ہے جس چنانچہ فرماتے ہیں ختم ہمارا اور صریح معنی

میں بھی مستقل ہے۔

اول استحقاق الایمان کسی شیخ پر ہوتا ہے کہ اس کو قوال و فاعل و قابل اعتماد بنا دے اس معنی باری اور تحقیق میں مناسبت یہ ہے کہ کتب کسی شیخ کو تحفۃ الودست اہل و فاضل بنا دیا جائے اور اگر کوئی باغیہ کے تصرف اللہ و مولا سے اس میں کوئی ورثہ نہ کر دیا اور بھیجا تو ایسا کتب کے معنی محقق ہو گئے۔

دوم معنی تکمیل کے ہیں یعنی کسی شخص کے کسی مکمل اور آخری حد تک پہنچ جانے کے معنی میں جیسا کہ کہتے ہیں حضرت القرآن یعنی میں نے قرآن کو پڑھ لیا اور اس کی آخری حد تک پہنچ گیا۔ علاقہ معنی تحقیق اور مجاز میں یہ ہے کہ بلوغ الی آخر میں آخریت کے معنی پائے جاتے ہیں اور ختم یعنی پہنچنا جو ایسا اصل ہے جو مستقر و ختم کے معنیوں کے ختم ہونے کے بعد اختیار کیا جاتا ہے تو وصفت آخریت جہم میں بھی پایا گیا۔ اس مناسبت سے لفظ ختم کو جہان بلوغ الی آخر کے معنی میں استعمال کر لیا گیا۔ دوسرا لفظ آیت میں غث اوبے غث اودہ گیسفین غلام کاران ہے اور وہ ماخوذ ہے غثا ہ سے یہ باب تفصیل کا ناما ہے اور لفظ عرب دال اس وقت ہوتے ہیں جب کوئی چیز کسی چیز کو حاشیہ ہے اور غلام کاران و ضعیف کیا گیا ہے مستقل علی الشی کے معنی ادا کرنے کے معنی میں وہ شیخ جو کسی چیز پر مستقل اور اس کو گھیرے ہوئے ہو جیسے اس میں گھیرے ہوئے ہیں جو سر پر مستقل ہوتا ہے اور اس کو گھیرے ہوئے ہوتا ہے اس لئے الدعا کی تفسیر اللفظ اسم تحریرۃ ختم الاماں کے الفاظ سے کرتے ہیں۔

اس طرح عصاب یا عورت سے عصب القیم بطلان ای احاطہ یعنی قوم کے انسان کو گھیرے میں لے لیا میں عصابہ جی جو وضع زخم کا ماٹھن ہوتے ہو یا وہ قوم جس کے کسی مجلس اور مکان کا احاطہ کر دیا جو بدعا عشا و داس شی کو جس کے جو اپنے ماوراء پر مستقل ہو اور اس کے لئے آخری ہوتی ہو جس کی مختصر تعبیر اردو میں پر وہ اور عربی کہتار ہے سے کی جاتی ہے۔ یعنی علماء و فاضل کہہ رہے کہ معنی کلمات کی بعینہ معانی مخصوصی بر دلائل کرتی ہے اگرچہ وہ کلمات مستحق نہیں جو تہ جیسے فعال کہیں ان کے دلائل پر آخو ان کلمہ اسم آد کے معنی انا کرتا ہے جیسے رکاب ذرا بعد رکوب میں جس کے دو یہ صواب ہوا جائے۔

فہم جس کے دو یہ کسی شیخ کو باندھا جائے اور اگر اسی اتصال کے آخر میں تادم یعنی گردن تو مستقل علی الشیخ دہ چلنے کے معنی ادا کرتے ہیں جیسے لفظ قلاوہ اور اس طرح غثا اور اگر دلائل باہم کے آخر میں نام کا اضافہ کر دیا جائے تو بغیر فصل و سیف فاضل معنی کے معنی ہوں گے یعنی وہ چیز جو بچا ہے اور استعمال کے بعد اگر جہان جیسے کتا سر اسی فیما اور کر لیا کہ کہتے ہیں جو عجب اڈو سے گرجا تابت۔

تاریہ اسی جہان کے اور مراد سے کہتے ہیں جو قلم ترانے کے بعد گرجا تابت اور غثا اس پانی کہتے ہیں جو غثی کے بعد دال سے گرجا تابت۔

والاعتدال والتغشية على الحقيقة وانما المراد بهما ان يحدث في نفوسهم هيئة متميزة
على استجاب الكفر والمعاصي واستقبال الايمان والطاعات بسبب غيهم وانما
كهم في التقليد واعراضهم عن النظر الصحيح فتجعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها
الحق واسماعهم فاق استماعه فتصاير كانهما مستوثق منها بالحقم والبصار هم
لا يحتل الزيات المنصوبة في الانفس والافاق كما تحتلها عين المستبصرين
فتصاير كانهما غطي عليها وحيل بينها وبين الابصار وسماه على الاستقارة
ختما وتغشيتها

ترجمہ :- اور ان کے ختم و تغشیہ سے حقیقی ختم و تغشیہ ہوا نہیں بلکہ ان سے کفار کے نفوس میں ایسی ہیئت کا
پیدا کر دینا ہوا ہے جو ان کے کفر و معاصی کی پسندیدگی اور ایمان و طاعات کی ناپسندیدگی کا عکس بنا رہی ہے
اور خدا کا علم کفار کی طرف ان کے تقلید کیا رہی سنگ ہو گا اور نظر صحیح سے اعراض کرے گا دیکھتے ہیں
پس اس پیدا کردہ ہیئت نے ان کے قلوب اس انداز کے بنا دیے کہ ان میں حق نفوذ نہیں کرنا اور ان کے کان
اس سچ کے بنا دیے کہ وہ حق کے سننے کو نہ کر رہے جانتے ہیں تو گویا یہ دونوں ایسے ہو گئے کہ انہیں ہر گاہ کو غیبت کرنا
گیا اور ان کی نگاہوں کو اس طور سے بنا دیا کہ وہ ان آیات کو نہیں دیکھتے جو خدا نے انسان کی ذات اور اس
عالم میں قائم کر رکھی ہیں پس یہ نگاہیں بنا دیں جو انہیں پروردگار کا دیکھنا اور ان کے اور دیکھنے کے
درمیان اثرات عام کر دی گئی اور اس اصلاح ہیئت کو بر بنائے استقارہ ختم و تغشیہ قرار دے

تقسیم :- اس باب میں بحث کا دوسرا جزا استقامت اور عزم و لطف ختم کی حقیقت اور اس کے متعلق ذکر کر
رہے ہیں لیکن قبل ازیں اس کی تشریح کی جائے اور اختلاف واضح کیا جائے آپ یہ سمجھ لیجئے کہ کلام میں بات
کی دو احادیث ہیں اہل بخاری الاسناد دوم بخاری لاطرفین یعنی ائمہ و استدالیہ

بخاری الاسناد کہتے ہیں اسناد اعلیٰ اور سیدہ ان غیر ابو جہول یعنی عقل یا مشققت عقل کا غیر ابو جہول
تاویل کی ہو جسے منسوب ہوا اور اس بخاری لاطرفین کا لفظ عقل کہتے ہیں جسے ائمہ اسے ابقول

اور بخاری لاطرفین کا مطلب یہ ہے کہ سند اور سند الیہ غیر اوستہ کے اندر متعلق ہوں اور اس بخاری لاطرفین
کو بخاری لاطرفین کہتے ہیں جسے ائمہ اسے منسوب اس لفظ میں اس طرفین میں احیاء اور اس باب دونوں میں غیر اوستہ

میں مستعمل ہیں۔ پھر ہر ازلفوی دونوں پر ہے بلکہ اصل اولاً مستعارہ اگر لفظ قرآن ہے کہ اگر مستعارہ تشبیہ کے علاوہ کسی دوسرے علاقہ کی وجہ سے مستعمل ہو تو بلا دراصل ہے جیسے سبب کا سبب میں بدلاؤ سببیت استعمال ہو گا اور اگر بدلاؤ تشبیہ سے مستعمل ہے تو مستعارہ کہتے ہیں جیسے استعمال اسد زید کا غائب علاقہ تشبیہ ہے۔

پھر مستعارہ کی باعتبار لفظ مستعارہ کہ دو قسمیں ہیں اصلہ تبعیہ۔ اگر لفظ مستعارہ لام بعض ہو یعنی ایسا جو غیر علم پر اور ذات پر دلالت کرے تو مستعارہ اصلہ ہے کہ مستعارہ اسد زید اور اگر لفظ متعارفہ لام بعض کے بجائے مصدر ہے جو وصف بعض پر دلالت کرتا ہے پھر اس مصدر کے واسطے سے مصدر شبہ کے مثل اس کے مشتق کو مستعارہ کہنا کہ اس کو مستعارہ تبعیہ کہتے ہیں کہ انی لفظت احوال کہنا کہ در حقیقت استعارہ مصدر لفظ میں ہے پھر اس کے واسطے سے مثل لفظت کے اندر۔

یہاں مستعارہ کی باعتبار دو وجہ تفسیر کے دو قسمیں ہیں تشبیہیہ۔ غیر تشبیہیہ۔ اگر وہ شبہ ایسا وصف اور ایسا ہستی ہے جو مستعارہ اور اسے مندرج ہو تو اس کو تشبیہیہ کہتے ہیں جیسے شاعر کا شعر والشمس کا لامر واد فی کف الامشکل یعنی آفتاب کی مثال اسی آئیگی کہ اس سے جو نقش کے ساتھ میں ہے یعنی جس طرح نقش کے ساتھ کا آئینہ گول اور صیقل دار ہوتا ہے اور نقش کی حرکت بدلتی رہتی مسلسل حرکت کرتا ہے اور جس طرح اس آئینہ کی خود انی مشابہتیں اور گزیریں ایک بہ یکساں جھلکیں نظر آتی ہیں اور پھر مت جاتی ہیں اس طرح آفتاب ہے

یہاں دوسرے ایسی ہستیت ہے جو مستعارہ غیر فعل یعنی شمس شمس برتر کہ جو حرکت مستعارہ اور اساطیر شعاع اور بعض شمس سے مندرج ہے اور اگر وہ شبہ مستعارہ غیر فعل سے مندرج نہیں ہے تو غیر تشبیہیہ ہے کلا مستعارہ فی زمرہ تفصیل کہتے ہیں کہ بعد از تبیین کمال نام کا اس کے واسطے میں اختلاف ہے کہ قسم اندازہ عملی البعد از مسموعات اور کے اندر لفظ مستعارہ اور ان کے اندر دو قول ہیں ہمارے بار وول میں نہیں یا ختم اور غشاہ میں ہے اور ان کی استاد میں نہیں اور اس کو قبول بھی نہیں کہ آیت میں ہمارے لفظی و عقلی دونوں میں بار وول نہیں یا لفظی ہے یا عقلی نہیں تو مستعارہ و عقلی کے قائم نہیں اور ان کا باب نظر اسد زید میں بعضی دونوں کے قائم ہیں۔ اور ہر دو قول مستعارہ البعد از مسموعات ہمارے لفظی کے قائم ہیں عقل کے نہیں تو مستعارہ اور اصحاب ظاہر و لفظی حیو والی سنت و اعراف کے ایک قسم میں اثر ہے۔ جس میں بعضی معنی اولاً اصحاب ظاہر کو کہنا ہے کہ قسم اور تشبیہیہ پر وہ دلالت اپنے حقیقی معنی پر ہے۔ پھر اصحاب ظاہر کہتے ہیں کہ سمیت قسم و تشبیہ صرف ظاہری کو معلوم ہے اور حسین بعضی مستعارہ اس کی سمیت یہ ہیں کہ کہ جب بندہ کھڑکی امتداد کو بیوی بھیج جائے اور بعضی لفظی کتابت اور خدا کا اس کے واسطے میں علم قائم ہو گا کہ اسے یہ ایمان نہیں دے گا تو بطور علامت کہ کلمہ حقانے اس کے قلب پر لا کر رکھا دیتے ہیں اور اس کے علم ایمان کی طرف ہے۔

اس مسئلہ کا لفظی جواب تو یہ ہے کہ سب لفظ کے اسے ہی کوئی تحریر صارفہ عن الحقیقہ موجود ہو تو ہمارے تشبیہ پر نہ کہ اس میں عقلی تحریر نہ ہو وہ جو اس کا مستحق ہے کہ قسم و تشبیہ اپنے اصلی معنی پر نہیں ہیں کیونکہ کتاب حقیقہ قسم وغیرہ تو قبول کر لگی مسما حیت نہیں رکھتا اس پر باز ماننا ہی متعین ہو گا۔

۱۔ معنی کو قبول کی بعض تالیفوں سے مستعارہ بڑا کلام و دلالت سے نہیں ۱۰

اور نہ ہی طور سے حسن بصری کا جواب بہت کم ال سے پوچھتے ہیں کہ عذمت ناموسوں لگانے سے کیا فائدہ ہے۔ اسی بات کا جواب ہمیں یہ صورتوں میں ہو سکتا ہے اور وہ تینوں صورتوں میں باطل ہیں ایک یہ کہ عذمت سے مخصوص ہو کسی علامت کو نشانہ قرار دینے کے لئے لگایا تاکہ دیکھتے ہی اللہ کو اس کے گھر کا علم ہو جائے کہ یہ صورت باطل ہے اور وجہ بطلان وہ ہیں۔

اگرچہ خدا کو تمام اشیاء کا علم و یقین کا شیعہ علامت کے علم سے صاف ہے اگر اس کا علم ہر درجہ علامت سے مانتے ہو تو امتیاز الی امتیاز قائم آتا ہے جو باطل ہے نیز حمل حمل حسین لازم آئے گا۔ اور وہ باقی طور پر جب خدا علامت کو دیکھتے ہیں ہر علامت اور جب علامت نظر میں آتا تو ہر باقی تہ تو ہر باقی تہ آتا جا تا ہے اور یہ بھی باطل ہے۔

دوسری صورت جواب کی بہت کم علامت فرشتوں کے لئے لگائی گئی کہ کیونکہ ہر درجہ مومن کے لئے دعا کرتے ہیں پس علامت لگادی گئی تاکہ ان کو لوگوں کے لئے دعا دے کر یہ یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ لاکھ لاکھ مومنین کے لئے دعا نہیں کرتے ہیں یعنی ہر واحد کا نام کے لئے دعا نہیں کرتے بلکہ مومن کے لئے اور جب مومن کے لئے دعا کرتے ہیں تو چونکہ کھانا مومن مومن سے خارج ہیں ہذا دعا ان کو مستحق نہیں ہوگی جیسے وہ لاکھ علیہم افراتو مومنین یا علیہم اذق، مومنین کہیں گے تو کھانا خود بخود خارج ہو جائے گا۔

تیسری صورت جواب کی یہ ہے کہ مومنین کے لئے لگائی گئی ہے تاکہ وہ اس علامت کو دیکھ کر ان کو کافر سمجھیں اور ان کے ساتھ مومنین جیسے معاملے نہ کریں مگر یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ اسی علامت سے یہ فائدہ اسی وقت حاصل ہو سکتا تھا جبکہ اللہ اولیٰ کو قلب تک پہنچنے کی قدرت حاصل تھی اور ان کی وہاں تک رسائی ہے نہیں۔ لہذا یہ صورت بھی باطل ہے اور جب یہ تینوں صورتوں میں باطل ہیں تو ہر قسم کے حقیقی معنی ملو لینا بھی باطل ہے پس ہر امتیاز ہے اسی کو ذاتی صاف ہے قرآن اور آخر و اولیٰ علیٰ التفسیر الخ یعنی ختم اور تفسیر آیت میں اپنے حقیقی معنی میں ہیں بلکہ مثلی سبیل الاستفادہ معنی کہلائی کے اندر مستقل ہیں۔ دیکھتے ہیں کہ استفادہ کیا ہے اور حیل نہیں کیا گیا کہ کبھی کبھی استفادہ کیا ہے۔

چرا استفادہ کی دو قسمیں ہیں تفسیریہ غیر تفسیریہ۔ آیت میں دو معنی ہو سکتے ہیں پہلے قاضی صاحب نے غیر تفسیریہ بیان کیا کہ تفسیریہ کی دو قسمیں ہیں۔ اولیٰ و تفسیریہ۔

استفادہ کے بعد یہ سمجھ کر کہ ختم علیٰ قلم تفسیریہ و علیٰ سبب میں استفادہ تفسیریہ اور علیٰ اعتبار معنی غرض اور یہ استفادہ اسلیبہ ختم التفسیریہ آخرہ میں استفادہ تفسیریہ میں طور پر غلط فہم لگنے کے ان کفار کے قلوب میں جو ادراک حق کے لئے اور کلام میں جو کلمات حق کو سمجھنے کے لئے بنائے گئے تھے ان کی نگاہوں کی وجہ سے ایک ایسی ہیئت ہر صفت پیدا فرمادی جو ان کو کفر و معصیت کفر و معاصی اور کفر و معصیت ایمان و طاعات اور کفر و معصیت ایمان و طاعات کی بنیاد پر حساب احوال و صفت میں جنت کے سزا دہ کے کو معصیت و ختم کے ساتھ تفسیر دیکھ گئی اور ہر اس تفسیر کے واسطے سے ختم کے حقیقی لفظ کو تفسیر کے اندر لکھا استفادہ تفسیریہ

اور مثل تلو بحکم و مشاعرهم الماؤفة باشیاء قرب حجاب بینہا و بین الاستنفاع
بماختار و تظلیتہ وقد عکبر عن احداث هذه الهيئة بالطبع فی قولہ تعالیٰ اُولَئِكَ
الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَصَمُّوهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَبِالْأَعْقَالِ فِي ظُلْمٍ
تَعَالَى وَلَا يُطِيعُ مَنْ أَغْلَقْنَا قُلُوبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَبِالْأَفْهَامِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَجَعَلْنَا
قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً وَهُمْ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْمَمَكَنَاتِ بِأَسْرِهِا مُسْتَنَدَةً إِلَى اللَّهِ تَعَالَى
وَاقِفَةً بِقَدَارَتِهِ اسْتَدَاتِ إِلَيْهِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مُسَبِّبَةٌ لِمَا قَاتِلُوهَا بِدَلِيلِ
قَوْلِهِ تَعَالَى بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِ تَعَالَى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ
كَفَرُوا فَأُطْعِمَهُمْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَرَدَّتِ الْآيَةُ نَاعِيَةً عَلَيْهِمْ شَتَا عَتَا صَفَتْهُمْ
وَوَخَّامَتَا عَا قَبَسَتْهُمْ۔

ترجمہ :- یا انکار کہ اُنّت رسیدہ دلائل اور ان کے مابین اعضا کو ایسی چیزوں سے تظبیہ کی گئی ہے جن کے
درمیان اور ان سے قطع اندوہی کے درمیان ہرگز اور نہ دلائل کو قائم کر دی گئی اور زبان باری اولیٰ اشارت
الذین طبع اللہ علی قلوبہم و صمّوہم و ابصارہم میں اس احوال سے بیعت کو طبع کے نقطہ سے اور
لا تطعم من اغفلنا قلبہ میں غفلت غفل سے اور جعلنا قلوبہم قاسیۃ میں غفلت سے تعبیر فرمایا
کیلئے اور یہ احوال بیعت میں حیثیت پر تمام ممکنات میں تظبیہ کی طرف منسوب ہیں اور اس کی تدریج
سے واقع ہیں اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کر دیا گیا۔

اور اس حیثیت سے کہ یہ بیعت ان کے ان کتاب معامی کی درجہ ہے جیسکہ نمران باری سب طبع
اللہ علیہا بکفرہم اللہ اسبب اور غفلت کی ذلت باغھم استنوا ثم کفروا و اطعمہ علی قلوبہم
سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ ان کی بدحلتی اور بداخلاقی کی مظہرین کو راہرو ہوئی۔

دقیقہ رنگہ مشتمل کے استغفار کیا گیا اور جب تظبیہ سے ان قلوب سے ایسی چیز کو اندر لے کر دیکھیں کہ
ہر غیر مرسل الہ کے تعزات کو غیر معنی سے دیکھتے ہیں جیسا کہ یہ بیعت نمودہ للوزن اور داراک حق کو
قلب میں اور السموات حق کو سمیع میں لے کر دیکھتے ہیں جیسا کہ ان کے قلوب اور کائنات پر

اور تیسرے منہ سے بہرے گا گئی اور علی البصار بہشت اور میں استفادہ اصلیت اس طور ہے کہ اس بہشت کو کفار
کی مخلوق کو ان آیات اور دلائل سے جو خود ان کی ذات اور اطراف عالم میں موجود ہیں اور کفار ہی سے
تشبیہ دیدی اس پر وہ کے ساتھ جو دیکھنے والے کی سبوتاخوری کو مری تنگ سیو چکے سے درک و تلبہ و تشبیہ
بیان پر بھی منع عن المغلوبہ میں جس طرف پر نہ شاعا بھری کو روک بہت ہے اسی طرف یہ بہشت مدورہ بھی کفار
کی شیعہ یعنی کویات کی طرف سے پہنچنے سے روک دیتی ہے اور ان کے البصار میں خلوات یہ بہشت اسی وجہ سے
سدا کی کہ انہوں نے نظر جمیع سے مسلسل اغراض کیا اور نہ یہ بھی تو گویا ان کی تنگ سہوں پر پر دے والے ہیں
کے جو ان کی شاعا یعنی کویات حقائق تک پہنچنے سے روک رہے ہیں۔ اور جو کلمہ شفق مستدار راہ
راست نشانہ ہے جو ہم جنس پہ اس نے یہ تشبیہ استفادہ اصلیت ہوگی۔

تفسیر میں نہ امثال قلوبہم و مشاعرہم هم الموقوفہ الخ اس یہاں سے استفادہ تشبیہ کو ذکر
و یاد ہے اس حسن کا حاصل یہ ہے کہ کفار کے ان قلوب کو جو ادراک حق کے لئے اور ان اسماء کو جو جمیع اموات
حق کے لئے اور ان البصار کو جو نظرائی آیات الہیہ و الہامیہ کے لئے بنائے گئے تھے مگر بہشت کدقان
کی اس منفعت کی تحصیل سے مانع ہو گئی۔ تشبیہ دیدی جنہی ایسی چیزوں سے جو کس منفعت کے لئے بنائی
گئی تھیں مگر یہ لگا کر اور پروا لگا کر ان کی تحصیل منفعت سے روک دیا گیا اور پھر اس مرکب کو مرکب کے ساتھ تشبیہ
دیکر مفسر مرکب کو مشبہ مرکب کے لئے بطور تفصیل استعمال کیا گیا اور چونکہ وہ مشبہ میں عدم الارتفاع میں
العدۃ لا ارتفاع لہ الخ الارتفاع یعنی جو چیز نفع کے لئے..... بنائی گئی تھی کسی نفع کی وجہ سے اس سے
نفع کا حاصل نہ ہونا مستتر ہے چنانچہ اس نے یہ تشبیہ تفصیل قرار دی گئی اور وہ متعدد چیزیں یہ ہیں۔
استیاء مستعد اور انفع الارتفاع اور عدم ارتفاع انہیں عین سے وہ تشبیہ مشترک کی کہ ہے۔

وقد خبر عن اعدائہ بندہ البیتہ بالعبیہ الخ یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ جس طرح بیت خیم القدس میں اس
اعدائہ بہشت کے لئے ہر سبیل استعارہ و تشبیہ ختم اور عتادہ استعمال کیا گیا اس طرح دوسری آیات
میں اس اعدائہ بہشت کے لئے لفظ طبع اور استعمال اور اقتدار بھی مستعمل ہے۔ لفظ طبع و اللفظ تعلق کے فرمان
اولئذ السدی من طبع اللہ علی قلوبہم و سمعہم و البصار ہم۔ یہ آیت جواب میں کفار کے قول
قلوبنا غلف کے ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے قلوب پر خود بخود غلاف پڑا ہوا ہے جس میں وہ غفلت و غیبت
کو ہی کارگر نہیں ہو سکتے۔ تب اللہ تعالیٰ نے جواب میں اولئک الخ فرمایا کہ ان کا یہ کہنا غلط ہے کہ ہمارے قلوب
پر خود بخود غفلت پڑا ہوا ہے۔ بلکہ ان کے کفر کو جو جس اللہ تعالیٰ نے ان کے قلوب پر برقرار رکھا ہے بغیر بہشت النعمہ
سدا کر کہی ہے خود کھینچا ہوا ہے اعدائہ بہشت کے لئے طبع کا لفظ استعمال کیا گیا۔ اور اقتدار کا لفظ اعدائہ
بہشت پر جس کے معنی ہیں کسی کو سخت بڑا دینا، خشک بنا دینا، و بعد از قلوبہم قسار ہے کے اندر ہے اس آیت
کی تفسیر مفسرین نے یہ کی ہے۔ بابت اور حجت خیرا و یمن۔ یعنی ان کتاب کے دل ایسے خشک اور سخت بنا دیئے

ہیں کہ ان میں بڑی اور نہایت کمال و جلال کا نام و جلال ان تک نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ آیت میں بحث نہ کیا یا مشک بنا دیا اپنے جہنمی
 من میں نہیں ہے کیونکہ قلوب میں یہ تاثیرات مستند نہیں بلکہ معنی ہی ان ہی میں تھی۔ بہت بہت اگر دینا جہنم و نعمت
 کے لئے ہے مگر یہ پس اسرار کا اطلاقی اعداد ہیست پر بطور استدلال و افعال کا اطلاقی اعداد ہیست
 پر قرآن باری اور اطلاقی من افعال کا قلب میں لفظ افعال سے واضح ہو رہا ہے تفسیر وارک میں آیت کو ترجمہ کر دیا گیا
 ہے مگر اطلاع بخبر الکاظمی جہلنا انکہ غافلہ عن ذکر یعنی اسے خود معلوم نہیں تھا کہ وہ غافل ہے اور اس کی بات نہایت
 حق کے قلب کو پہنچے اپنے ذکر سے غافل کر رکھا ہے یہاں غافل کر رکھنے کے معنی ہیں کہ ان کے قلوب میں اللہ عزوجل
 نے ایسی ہیست پیدا کر دی ہے جو ذکر خداوندی سے غافل کر رہی ہے پس اعداد ہیست کو تفسیر دیدی گئی افعال کے
 ساتھ جو سبب افعال بطور استدلال و تعبیر کے مشابہہ انداز افعال کی گئی ہے۔ من حیث ان المعدادات
 مستندة الى الله تعالى الخ یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں جن میں تاخیر میں نے اجتہاد بحث میں کر دیا
 تھا اشکال یہ ہے کہ آیت ختم اور تعین کے ساتھ اس اشکال کو تحقیق مانا جائے حالانکہ اس میں ہے بلکہ اس اشکال
 بخلاف اس کے کہ اللہ تعالیٰ ختم سے ختم اور ایک کفار کی مذمت اور یہ غلط فہمی کی ہے اور ہم عقابہ ظلم
 سے ان کفار کی بدنامی کر رہا ہے اب اگر اس کا کو حقیقت مانے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ کلام خداوندی
 ثابت ہے اور یہ وہ خدا ہے جس نے ختم اور تعین فعل ہو گا خدا کا یہ کہ کفار کا اور شر شخص کی مذمت خود اس کے فعل
 کی وجہ سے کیا گیا ہے ذکر غفر کی وجہ سے صاحب کلمات معجزی اس تقریر کو اپنی دلیل بنا لیا ہے تاہم صاحب
 کے جواب کا صاحب یہ کہ وہ چیزیں ہیں ایک مطلق ختم دوم کسب علی بندہ کسی چیز کے خلق پر قادر نہیں ہے۔
 بلکہ بندہ مطلق کا کسب تمام اور خلق پر کسب نہیں ہے بلکہ کسب تہیج ہے پس اس کیفیت سے کہ خدا کے قائل
 مسلم چیزوں کا خلق ہے اور تمام امتداد اس کی قدرت سے واقع ہیں اور تمام ممکنات اس کی طرف
 منسوب ہیں اس اعداد ہیست اور ختم کی نسبت خدا کی طرف مقتضی ہوگی اور یہ کہ مطلق تہیج نہیں ہے
 بلکہ خدا کا خلق ختم نہ تہیج ہو گا اور نہ قابل مذمت اور اس حیثیت سے کہ اس مطلق خدا کا سبب کہ اگر کسب
 کفر ہے جیسا کہ قرآن باری "بل طبع اللہ علیہا کفر ہم" میں قد نے ان کے قلوب پر ان کے کفر کی وجہ سے لکھا
 اور اس طرح اس سے تبارک و تعالیٰ انک باہم متواکف و افعی علی قلوبہم سے معلوم ہو گیا ہے اس طرح کہ ان سے
 نہ طبع کا سبب معلوم آیت میں کفر کو قرار دیا ہے اور دوسری آیت میں ان کے کفر کو طبع کو صرف کی جس
 سے معلوم ہو گا کہ ان کا کسب کفر سبب خدا کے مطلق طبع اور خلق ختم کا اور وہ کفار کا سبب ہے ان سے
 کہ جو سبب ہے خلق ختم کے اور کسب سبب گویا کسب ہے پس نتیجہ شکار کفار کا سبب ہوئے ختم اور اعداد
 ہیست کے ہو کر لی نفس تہیج ہیں اور کسب تہیج ہے اور تہیج قابل مذمت ہے تاہم اس لئے اللہ تعالیٰ نے کفار
 کی مذمت فرمائی پس اسناد حقیقت پر مبنی ہے اور آیت کا مقام مذمت میں وارد ہوا بھی صحیح ہے مگر
 کی تقریر میں تین لفظ تالی تشریح ہیں اول حریم یہ واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہے باب تغلیل سے استناد
 جواب اس کا مجرد مراد فعلی اس آیت سے جس کے معنی ہیں کسی شخص کا عادی ہونا تا اور اس پر درام کے ساتھ

واضطرب المعترزۃ فیہ فذکر او وجودھا من التأویل الاول ان القوم لما عرضوا عن الحق وتمکن ذلک فی قلوبہم حتی صاروا لطبیعتہ لہ شبه بالوصف الخلق المجبول علیہ

ترجمہ :- اور معترزۃ آیت کے بارے میں مقرر ہوئے چنانچہ انہوں نے مختلف قسم کی تاویلیں کرنا شروع کیں تاویل تاویل یہ ہے کہ جب کفار نے حق سے اعراض کیا ان کے دلوں میں ایسا پیوست ہو اگر نظرت تائید کی صورت اختیار کرتے تو ان کے اس اعراض کو اس خطری وصف سے تنبیہ دیدی گئی جس پر ان کو پیدا کیا گیا جو۔

دقیقہ ملاحظہ فرمائیے تا کہ ہم یہاں یہ تفصیل میں جا کر بہت حدی میں چلے گا اور اس کے معنی چوں کے عادی بنانے کے لئے ہرگز نہ تشریح علیہ استحقاق الکفر کا ترجمہ ہو گا ایسی ہیئت جو ان کو کھلی پسندیدگی کا عادی بنادے۔ دوسرا نقطہ ناخوشی کی آیات انجہیہ ابتلاء کے معنی میں پیش کردہ چیز میں نظر ڈالنا اور اس کو دیکھنا جس کی تائید کی آیات کے معنی میں چوں کے اس میں ہیئت محدثہ نے کفار کی مٹکا ہوں کو لیا یہ کار کردار ہے کہ جو آیات تورات ان کے سامنے پیش کی گئیں ان کو نہیں دیکھتے بعض لوگوں نے ابتلاء کے معنی لئے ہیں جس چیز کو جہالت اور بے ایمانی کشف دیکھنا یا نہ دیکھنا ہے اور اشتیاق اور دوسری میں ہے دین کو بے پردہ ہونے کی حالت میں دیکھنا پس اس وقت معنی چوں کے کفار ان کو دیکھنے سے روکا گیا کہ وہیں دیکھتے۔

تیسری چیز ماؤنشر اسم مفعول مؤنث ہے جس کے معنی آفت و فتنہ ہیں اور سیدہ کے ہیں۔ عرب والے کہتے ہیں "الین الزرع" جبکہ حق کی کوئی آفت سادی و اوحی ہو نہ جاتی ہے یہاں آفت سے ہیئت محدثہ کی آفت مراد ہے۔

تفسیر :- واضطرب المعترزۃ فیہ فذکر او وجودھا الخ یہاں سے معترزۃ کی تاویلات کو ذکر کر رہے ہیں۔ کیونکہ معترزۃ قسم کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف حقیقت نہیں مانتے اور اگر مانتے بھی ہیں جبکہ انہیں بعض تاویل سے واضح جواز ہے تو حتم کے وہ معنی میں ہر اوجہ نہیں لیتے جو ان ہیئت والہا کے لئے سوانیب کے لئے دوسرے معنی میں لیتے ہیں اس وجہ سے وہ ایسی تاویلات ذکر کر رہے ہیں جن سے نسبت کا حوالہ اور مصروف عن ابتلاء ہونا ثابت ہو جائے۔ اب ہم یہ بات کہ معترزۃ نسبت کو محال پر مبنی ٹھہرتے ہیں تو اس بات کو سمجھنے کے لئے دو باتیں کا جائزہ لیں ضروری ہے جو علم ہم کی کتابوں میں مفصل مذکور ہیں۔ اول یہ کہ انزال مشرعیہ کے معنی و منبع کے حاکم کے بارے میں اختلاف ہے کہ آیا انزال مشرعیہ کے معنی و منبع کا مفصل عقل کی ہے یا شریعت۔ تو اس میں دو قول ہیں۔ اولیٰ اشاعر کا۔ دوم ہاتریدہ و معترز کا۔ اشاعر کا کہنا یہ ہے کہ معنی و منبع کا انزال ان کے کرنے والی اور فیصلہ کرنے والی شریعت ہے عقل کلاس میں جو حصہ نہیں جس چیز کو شرع نے حاکم بنا دیا ہے اور جس سے اور جو چیز ممنوع

نزلہ و پڑی وہ نتیجہ ہے۔ سماویں اشاعر کے مسلک کے حرمانی میل کی گئی ہے و قالت الاشاعر قاطبۃ
لبس للفعال نفسه حسی و لا قبح و انما حسنت و زود الشہدۃ باطلا قہ و اتجمہ و زودہ
بخطوہ و اذا ورد بملکات محسنتا و قبحنا ہذا بذلک، یعنی اشاعر و دیگر زبانیں جو کہتے ہیں کہ فعل کی نفس
نہ حسن ہے اور نہ قبیح یعنی منہ فعل کو دیکھ کر عقل اس کے حسن و قبح کا فیصلہ نہیں کر سکتی اور حسن تو فعل کی اس
وقت معلوم ہوتا ہے جبکہ شریعت اس کے حراز کو بیان کر دے اور قبح اس وقت ظاہر ہوتا ہے جبکہ شریعت اس
سے منع کر دے۔ تو ہم فعل کو حسن و قبیح شریعت کے زور و کی وجہ سے قرار دیں گے نہ کہ عقل سے۔ اور اگر تہذیب یعنی
حکمتوں و اخلاق اور معتزلہ کا کہنا ہے کہ عقل حسن و قبح کا ادراک اور فیصلہ کر سکتی ہے مگر پھر افریہ اور معتزلہ
میں اختلاف ہوگا اور یہ کہ تاثر یہ دیکھتے ہیں کہ عقل کا فیصلہ موقوف ہے کما شریعت پر لیکن جب تک شریعت راز
نہ ہو اس عقل فیصلہ پر حرم اور یقین نہیں کیا جاسکتا اور معتزلہ کہتے ہیں کہ شرع پر موقوف نہیں ہے جو ہم کیا جاسکتا
ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت اور معتزلہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا قبیح چیزیں مثلاً
کفانہ کے دل پر پھر لگا دینا جیسا پ لگا دینا خدا کی طرف حقیقتاً منسوب کی جاسکتی ہیں یا نہیں۔ تو معتزلہ اس کا
انکار کرتے ہیں۔ اور اہل سنت والجماعت اشیاء کو بھی معتزلہ کہتے ہیں کہ خدا کی ذات عظیم آتش آں ہے لہذا اس کا
عقل کا تقاضا نہیں ہے کہ اس کی طرف قبیح کی نسبت نہ کی جائے۔ ماس و جس انہوں نے خیر و شر میں تقسیم کر دی اور
کہا کہ خالق خیر و شر ہے اور خالق شر مند ہے۔ اس لئے سرکار نے معتزلہ کے بارے میں فرمایا ان القلۃ النجس مدہ
الاول یعنی معتزلہ اس بات کے بخوش ہیں کہ جس طرح جو خیر و شر میں تقسیم کرتے ہیں اور مردان کو خالق خیر اور
اس میں کو خالق شر کہتے ہیں اس طرح معتزلہ نے خیر و شر کو جن اعیان و اشیاء میں تقسیم کر رکھا ہے۔ اور اہل سنت
والجماعت کہتے ہیں کہ قبیح کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں کی جاتی نہ تو یہی دلیل یہ ہے کہ خدا کی طرف حسن
فعل کی نسبت ہوگی خالق ہونے کے اعتبار سے ہوگی۔ پس اگر قبیح کی نسبت خدا کی طرف ہوگی تو اس نسبت
سے خدا کا خالق قبیح ہونا ثابت ہوگا اور خلق قبیح جمیع قبیح نہیں ہے البتہ کتب قبیح ہے۔ اس لئے کہ کسی قبیح شے
کو وجود کرنے اور پیدا کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس قبیح مخلوق کا قبیح اس کے خالق اور وجود کے اندر
پیونج جائے اور اگر کہے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ ایک مصور انور ایک عیشی کی صورت کا نقشہ بنا دے تو کہ اس
سے لادہ آنے کا کمال اس صورت کا قبیح اس کے مصور میں پیونج گیا اور کیا اس کو کوئی قبیح کہہ سکتا ہے بلکہ معاملہ تو
یہ ہے کہ جسے زیادہ اور خدا کو مخلوق خدا کہتے ہوئے صورت کشی کی جاتی ہے اس میں زیادہ مصور کو اس پر کھا جاتا ہے
خواہ اس نے کسی بد صورت کی صورت کشی کی ہو یا نہ کی ہو آپ نے غلط فہم میں رہا اور تہذیب کا مین کے
بارے کو مصور نے بڑی دقتی تھی جتنا تو ایک شہرہ آفاق ہے نظر مصور دربار سلطنت میں پیش کیا گیا۔
ایک کاغذ میں چیزیں رنگ تصویر بنائی جس میں دیکھا کہ بڑا گیسول کے درخت پر نہیں ہوتا ہے اور اس صفائی
کے ساتھ تیار کردہ دیکھنے والی مقنی جہز یا کہ اس مخصوص وجود اور تصویر میں فرق نہیں کر سکتا تھا۔

ہو گا اور خلق تیسرے تیسج نہیں ہے بلکہ اسناد الی اللہ تیسج نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ کہ اس مسئلہ کو ہم خدا کے حق میں تیسج تسلیم ہی نہیں کرتے کیونکہ جس موقع شرعی چیز میں ہیں اہل ہذا
حق اپنے مالک تباہت و محسن ہاں شخص مکتبی میں ہو گا جو شریعت کا رکھنے ہو یعنی بندے اور جو ذات شریعت کی
رکھنے نہیں بلکہ شریعت کو بھیجے اور ذات ہے وہ شریعت کی رکھنے نہیں بلکہ اس کے حق میں جس تیسج کا امتیاز نہیں
بلکہ حکم ہونے کے لئے جس چیز میں اس کے حق میں ہیں اور جب یہ امتیاز اہل اسناد و غیرہ تیسج نہیں ہوتا اسناد
تیسج لازم نہیں آتا۔ پس آپ کا سوال کہتے ہوئے بھی اسناد و حقیقت ہے مجاز نہیں اور آیت کے بھی حق مجازی مراد
ہیں جو اہل سنت نے بیان کئے۔ اب آپ عقول کی مسات تلاطحات سمجھئے۔

پہلی تلاطحات یہ ہے کہ آیت ایمان شفعہ عن الکتاب کے طور پر استعمال ہونے سے پہلے تو آیت میں کتاب تھا گو خدا
کی رحمت اس کتاب سے خفیل ہو کر کمال اختیار کیا گیا۔ اب پہلے آپ یہ سمجھئے کہ آیت میں کتاب کہیے ہے اور پھر تفسیر
ہو کر کوئی سمجھے کہ آیت میں کتاب اس طور پر ہے کہ آیت میں کتاب کے ممکن اعراف میں ان کو کوئی تفسیر دے سکتی ہے وصف خلقی
کے ساتھ نہیں ایسے وصف کے ساتھ کہ جس پر کسی کو میدان ہو اور پھر تفسیر کے الفاظ ظاہر میں خیر اللہ الخ متنب کے اندر
استعمال کیا گیا۔ اور کتاب اس طور پر ہو کہ وصف خلقی ملزم رہے اور اس کے ممکن اور سورج
لازم ہے اور ملزم ہو کر لازم مراد لیا گیا یہ ہے پس ختم کو کوئی تفسیر اعراف مراد لینا بھی کتاب ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ
کوئی ممکن کے لئے وصف خلقی کے الفاظ استعمال کر کے ہیں چنانچہ ظلال میں صدق المقال و حسن الفصال
اس وقت کہتے ہیں جبکہ یہ بیان کہ نام کو کوئی ظلال کے اندر سچائی اور حسن خلقی واضح ہو گئی اور وصف خلقی کے لئے
ممکن لازم ہے۔ چنانچہ فارسی کا ایک مقولہ جو حدیث نبوی کا ترجمہ ہے اس کی عربی اشعار کو رہا ہے مقولہ ہے علی
مرد و جبلت علی کھڑ و گھر جو کتاب کے لئے یہ ضروری ہے کہ حقیقی اور ملزم میں کمال و مجمع ہو اور آیت کے
اندروختار کے نقطہ نظر سے وہ ممکن حقیقی درست نہیں کیونکہ اس صورت میں خدا کا نامے عن الایمان ہونا لازم
آئے گا جو کہ تیسج ہے اس لئے کہ اسے اعراف میں کر کے مجاز اختیار کیا گیا۔ اور یہ کہ اگر آیت کا ممکن اعراف کے
معنی میں استعمال ہونا جائز ہے تو پھر نہ پہلے کیا بھی کمال ہو چکا ہے اس لئے اس کو مجاز شفعہ عن الکتاب
کے نام سے موسوم کیا جا رہا ہے۔ اس کا دلیل کے اعتبار سے خدا کا مافی ما ہے ہونا ثابت نہیں ہونا اور خدا کی نسبت
تیسج سے صحیح جاتی ہے اور یہ مقصود ہے مقولہ کا۔

والثالث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان او الكافر لكن لما كان مدد وده عنه باق
فقاله اياه اسند اليه اسناد الفعل المسبب الرابع ان اعراقهم في اسفوت في الكفر
واستحكمت بحيث لم يبق طريق الى تحصيل ايمانهم سوى الرجاء والقسر ثم لم يقسمهم
ابقاء على غرض التكليف عبر عن تركه بالانقضاء فانه سئل لاي انهم وفيه اشتغال على تراخي
او هم في الغر وتناهي انهما كهم في الضلال والضيغ .

ترجمہ :- تیسری قوس پر یہ کہ قدرت واسطہ شیطانی یا کافر کا فعل ہے لیکن چونکہ ان سے اس کا مدد و دھماکہ قدرت
دینے کی وجہ سے ہوا اس لئے مسبب ہونے کی حیثیت سے خدا کی جانب نسبت کر دی گئی۔ چوتھی قوس پر یہ کہ کب کفر
کفار کی طرف سے اس دور مستحکم ہو گا کہ ان کے ایمان کی سوائے اس کے کوئی راہ نہ رہے کہ خدا انہیں مجبور کرے
اور پھر جس خدا نے مقصد تکلیف کو باقی رکھنے کی غرض سے انہیں مجبور نہیں کیا تو اس ترک جبر کو یہ لکھنے سے تعبیر کر لیا
جیسا کہ نکلا اس صورت حال میں انہیں مجبور نہ کرنا گویا ایمان سے روکنے کے لئے اور اس میں اس بات پر ناگاہ کرنا
ہے کہ ان کفار کا معاملہ کفر کے مسئلے میں بہت دراز ہو چکا ہے ابتداء کو چونچ گیا ہے ۔

تفسیر :- والثلث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان او الكافر یہ تیسری تاویل ذکر کر رہے حاصل اس کا یہ ہے کہ مقررہ
ابن سببہ و اجماع سے سمجھتے ہیں کہ پہلے پہلے آپ کے بیان کردہ مقلعین اعداء کو ان لیا نکلا اس کی اسناد
الشرع فی ان طرف حقیقت نہیں بلکہ مجاز عقلی ہے اس طور پر کہ فعل مخرج کی اسناد اسناد السبب الی السبب جو اس
ہے یعنی اعداء نسبت در حقیقت فعل ہے شیطانی یا کافر کا مخرج شیطانی یا کافر سے فعل عدا و رجس خدا کے
قدرت دینے کی وجہ سے اور قدرت مسبب بہ مدد و فعل کا تو گویا اللہ تعالیٰ اعداء نسبت کے مسبب ہیں اباب
بیکر کے لئے تفسیر ہے پس مجازاً فعل مخرج کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کر دی گئی جیسے کہ بنی الامم المولودہ اس تاویل سے
صاف ثابت ہو گیا کہ اعداء نسبت شیطانی یا کافر کا فعل ہے خدا کا نہیں پس خدا کی طرف نسبت نہ ہوتی ۔
دوا بعد ان اعراقهم آخر مترکہ کی چوتھی تاویل ہے اس تاویل کا حاصل یہ ہے کہ آیت میں استغلاء
تنبیہ ہے صورت اس کی یہ ہے کہ کفر و معبودوں کے قتل و سرکشی اور باغی ہو گیا اور اس دور مستحکم
و مضبوط ہو گا کہ ان کے حصول ایمان کی کوئی راہ نظر نہ آئے۔ بخیر اس کے خداوند تعالیٰ نے اپنی قدرت سے کام لے کر ان کو
کرا ایمان لانے پر مجبور کر ہی لیکن پھر جس خدا نے ان کو مجبور نہ کیا تو خدا نے گویا قسراً و جبر کو ترک کر دیا۔ اس ترک
جبر کو کاتبہ دینی بعد از فتح کے ساتھ جو بطور اسفارہ تنبیہ کے مشبہ ہے بعد از فتح سے فتح تعالیٰ اسی شق کے کہ مشبہ کے
انداز استعمال کیا گیا۔ وجہ تنبیہ یہ ہے کہ بعض فتح مند باب ہوئے غیروں کے لئے لیکن فیہ رسل الیہ کو مضمون پر

لِخَامِسٍ اِنْ يَكُوْنُ حِكَايَةُ مَا كَانَتْ الْكُفْرَةُ يَقُوْلُوْنَ مِثْلَ تَالُوْبُنَا فَاِنْ كُنْتُمْ مِمَّا تَدْعُوْنَ
اِلَيْهِ وَفِيْ اَذَانِنَا وَلَوْ كَرِهَ بَنِيْ نَاوِيْلِكَ حِجَابٌ تَحْكُمُوْا دَاخِلِيْنَهُمْ اَوْ سَمِعُوْا نَقْلًا
لِّمَوْكِنٍ اَلَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَا اِلٰهَ -

ترجمہ :- یا بنو ناول یہ یہ کہ تم اللہ اور رسول اللہ اور اس کے پیغمبروں کی بات کو قبول کرتے تھے۔ مگر اب تم نے انکار کر دیا۔ اے کافر! تم کو یہ حکم ہے کہ اگر تم نے انکار کیا ہے تو تم کو اپنے آپ کو کفر سے روکنا ہے۔ اے بنو ناول! اگر تم نے انکار کیا ہے تو تم کو اپنے آپ کو کفر سے روکنا ہے۔ اے بنو ناول! اگر تم نے انکار کیا ہے تو تم کو اپنے آپ کو کفر سے روکنا ہے۔

دینیہ مہر گفتر سنتی مطلع ہونے سے روک دیتا ہے اس طرح خدا کا حکم حیران لوگوں کے لئے ایمان کے حق میں سب سے بڑا
اس سے کہ عیسائے ان کے معطلی ایمان کی بغیر ہر ایمان کے کوئی تہ نہیں تھی پھر میں اللہ تعالیٰ نے ان کو عبور دے دیا اور ان کو
خدا کے حکم کے بغیر ہر ایمان کے لئے سے روک دیا۔ اس ناولی کے اعتبار سے جو خدا کی جانب سے کلام اللہ نہیں
آتی کہو کہ اس ناولی کے اعتبار سے زیادہ سے زیادہ خدا کا نام کہہ کر جو نالازم آداب اور ترکہ میر بغیر بھی نہیں ہے نہیں
معتزل کا مقصود حاصل ہو گیا۔

اب دوسری بات کہ خدا نے ان کو عبور دے دیا نہیں کیا تھا ایمان نعمت عظمیٰ ہے اور نعمت عظمیٰ کے لئے اگر کسی کو عبور
کر دیا جائے تو اس میں کیا مضائقہ ہے۔ جواب یہ تھا کہ علیٰ غرض تکلیف یعنی کفار کو مقصود تکلیف پر باقی رکھنے کے
لئے خدا نے ان کو ایمان لے کر عبور دے دیا اور مقصود تکلیف کو کہ جس سے منہ اٹھتا ہے اس کی قربت کیا جائے
اور جواب دیا جائے اور یہ مقصود حاصل ہو گا اس وقت تک جبکہ خدا اپنی قدرت سے وہ فعل انجام دے جس جیسے عبور
ہو کر اس نے وہ فعل انجام دے تا تو مقصود تکلیف کہاں حاصل ہو گا اس لئے تاہی صاحب نے مستحق کی تقریر میں عبور
کی قسمیں شمار کر کر عبور دے دیا کہ وہ صحت تکلیف قرار دیا تھا اور صونہ قدر میں قدرت ہی مذکور تھی۔ مگر بات
مذکورہ کے تحت لکھتے ہیں کہ مقصود اللہ نہیں ہے کہ خدا نے اس کو لا شرک کے لئے فعل ترکہ سے عبور دے دیا کہ وہ مقصود
بالذات خود نہیں کفار کے فعل کفر و منکرات و کفر ہی کی زیادتی اور انہماکیاں کہ ان سے کہ ان کا کفر و منکرات و کفر ہی اس
مضمون کے ساتھ جو کہ کفار کے لئے اور اس لئے کہ کفار کے لئے کہ اس ایمان و صلاح کی صورت مجزاس کے کچھ بھی
نہیں کہ خدا انہیں عبور دے کر سے مشہر پیدا ہو گا کہ یہ مقصود بالذات آپ نے کس قریشی نکال جبکہ آپ کے معنی ترکہ
لئے تھے۔

جواب اس نوبت سے کہ یہ آیت جہاں اس سوال کا جواب نہیں ہے اس کے معنی میں اس سوال کی بات کیا گیا تھا اور معتزل
کے نقطہ نظر سے آیت قسم الا بالیوم من ان اس وقت جواب میں ملتی ہے جبکہ آیت مقصود بالذات فعل کفر اور

ایضاً یہ دیکھنا ضروری ہے کہ کیا اگر خدا کے فضل کو سبب جان لو تو ہم میں خرابی یعنی نسبت نیچے لازم آئے گی۔ اس طور کہ خدا کا فضل سبب بنا عدم ایمان کا جو نتیجہ ہے اس کے برخلاف یہ مقصود یہاں تعالیٰ کفار کو توبہ دلانے کے لیے خرابی لازم نہیں آتی اس لئے کہ اس صورت میں بندہ کو فضل ایک نیک شخص کا سبب بنتے گا اور اس میں کوئی ضرر ہے۔ مستحجاب نہیں ہے۔ پس ثابت کا جواب یہ ہے کہ یہ نسبت سے ترجیح یہ ہو گا کہ کفار ایمان اس لئے نہیں لاسکتے۔ کہ انہوں نے کفر میں اعتنائی انجام دے کر ڈالا۔

انفسیک پر :- الحاصل ان یکون حکایت لھا کانت یقولون انہو یہ پانچویں باطل ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ آیت میں ہم اپنے حق تحقیق یا اس حق باری کی وجہ سے جو اہل سنت نے بیان کئے اور اس کی اسناد اہل اللہ بھی حقیقت ہے مگر ان کے گناہ کے اعتقاد سے یعنی وہ کفار اور کجھے تھے کہ ہمارے دلائل اور کلام پر ہرگز یقین نہ تھا جس سے ہم نے ان کا مذاق نہیں کر سکتے اور اس کی افلاک کو نہیں سن سکتے اور ہماری آنکھوں پر پرے پڑے ہوئے ہیں جس کی وجہ سے وہ اس پر نظر نہیں پہنچ سکتے اور اگلا کہنے اس عقیدہ کو انقباض سے بیان بھی کرتے تھے جو چاہتے تھے تعجبنا فی کون مائدہ خود تھیں ہمارے دل پر معلوم ہیں میں ان باطل کی طرف سے جس کی طرف ہم پہنچ جاتے ہیں اور ایسے ہی کہتے تھے۔ کی زبان و قلم ہمارے کوفوں میں دھنڈھیاں ہیں جس کی بنا پر خدا کا اور ان کو سن نہیں سکتے اور میں سینا دینا ایک جواب اور ہمارے دانشور کے درمیان پروردگار اور کجاق قاضیہ کہ جس کی دین و شہادت کے معجزات کو دیکھ نہیں سکتے تو دیکھنے نہ پتہ لگا تا کہ جس کی بنا پر کہتے تھے تو خدا نے ان کے اہم احوال کو ختم اللہ سے حق فرمایا۔

[illegible]

اب رہی یہ بات کہ ان کے اقوال کی حکایت سے خدا کا مقصد کیا ہے۔ جواب مقصد کفار کا حکم اور مذاق
کڑا ہے یا یہ طور کہ جب ان کا قول غلام اسطبلان سے اور اسی کو نقل کرنا والا خلیفہ جو حکیم ہے اور جب ظاہر
اسطبلان نقل کو حکیم و دانشمندانہ نقل کرتا ہے تو اس کا مقصد اس قول باطل کے قائلین کو مذاق اڑانا
ہوتا ہے۔ پس یہاں طرح آیت میں بھی یہی مراد ہوں گے اور اس کی نظیر کہ جہاں پر خدا نے کفار کے قول کو حکیم حکم
و استبراد کے واسطے نقل فرمایا ہو قرآن خدا کی کتاب کے الفاظ میں الیٰ ان کتاب و ان حکم من حکم حق
ناتجربہ آیت سے آیت میں مراد اصول علیہ السلام ہیں سو نہ کہ آگے رسول کے ساتھ اس جہت کی

السادس ان ذلك في الآخرة وانا اخبر عنه بالماضي متحققه وتيقن وقوعه وليشهد
قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عبيدا ولهم اوصاف السابعة ان الموات
بالحق وسم تلويهم بسمته تعرفها اللشكة فيبعضونهم ويتنفرون عنهم وعلى هذا
انتهى كلامنا في ما يخصهم فيما يضاف الى الله تعالى من طبع واصلاك ونحوهما.

ترجمہ: یہ عجیب نوعیت یہ ہے کہ یہ سب کچھ آخرت میں ہو گا اور فعل میں سے اس لئے خبر دی گئی کہ اس کا وقوع حقیقی ہے۔ اور اس نوعیت پرانے زمانے کا فرمان و خبر میں لوم القیۃ علی جو ہم غیثا و کبرا و متا شایا ہے۔ ترجمہ یہ ہے کہ ہم قیامت کے وقت انہیں ان کے چہرہ دل کے بل اندھ گونجے ہوئے بنا کر اٹھا لیں گے۔

عاقبتی نوعیت یہ ہے کہ فقہ سے ان کفار کے دلوں پر ایسی علامت لگا دی جاوے گی کہ ان کے چہرے پر ان کی نفرت کریم اور طبع و غضب لگے اور ان میں دوسری چیزوں کی جیسا اللہ کی جانب نسبت کی گئی ہے وہاں ہماری اور مغفرت لگے اس انداز پر گفت گو ہو گی۔

بقیہ مکتوبات کی کئی ہے۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ انا واطل کتاب واولیٰ کر کرتے تھے کہ تم اپنے دین کو اس وقت تک نہیں چھوڑو گی جتنک کہ بنی مبعوث نہ آجائے لیکن جب بنی مبعوث آجائے گا تو تم اپنے دین سے جدا ہو جائیں گے۔ تحفہ علی حلالہ کہ مبعوث ہونے کے بعد بنی جب دیکھتے ہیں وہ دیکھتے تو خدا کے بطور استنباط ان کے اسی قول سے ان کو قتل فرما کر قریب کیا کرتے تھے۔ رب پیدا ہوا کہ تم کہیں ان کو حکایت نہ کرنا کہ تم میرے مستحق خدا کے کلام نہ ہو کہ تم میرے ؟

الحجواب: اگر خدا کا حکم مانو گے تو خدا کا یہ حکم ہے کہ کاذب ہونا لازم آئے گا اور خدا کا کاذب ہونا محال ہے۔ ہر ذی علم کہیں اللہ کا حکم اس میں سے جو نا صحیح محال ہے۔ اور حکم خدا ماننے کی صورت میں کذب خاص طور پر لازم آئے گا کاذب آپس کو کوکلام بازی ایسی ہے تو حکم خبر ہو گا جس میں خطا خالی کی کتاب اور مشرکین کے بارے میں یہ خبر دی کہ وہ جب تک رسول نہیں مبعوث ہو گا اپنے دین سے جدا نہیں ہوں گے۔ تو اگر باطلان عدم انفاق کا حکم اللہ کی غایت و انجائی رسول کو قرار دیا۔ اور خدا کے حکم کی حکمت کی غایت و انجائی ہے تو جو حکم ختم ہو جائے اور غایت کے بعد جو حکم اس کے خلاف حکم جاری ہو جائے اگر باطل غایت قبول حکم ہو جائے تو بعد برسین جاری ہو جائے اور اگر باطل قبول ہو جائے تو بعد برسین قبول ہو جائے۔ پس جب عدم انفاق کی غایت و انجائی میں کوئی اور ایسا کیا تو انجائی میں کے جدا انفاق میں اللہ کی حکمت ثابت ہونا چاہیے۔ اور رسول کے کفر کے بعد جس اہل کتاب اور مشرکین کو اپنے دین سے جدا ہو جانا چاہیے۔ جب ان کو حکم دیکھتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کفر کے

تفسیر ۱۔ تولد السادس ان ذلک الخ۔ یہ معتزلہ کی محض تاذیل ہے اس تاذیل کا حاصل یہ ہے کہ ختم اور پھر کائنات
آخرت ہے دنیا نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے متعدد دیگر کفار کے احوال آخرت کو بیان کرتے ہوئے ختم صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم عالم
کا ذکر فرمایا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے جو ہم کو دنیا و دنیا دار سے علی و جو ہم کو دنیا و دنیا دار سے علی و جو ہم کو دنیا و دنیا دار سے علی
اسی بتیوں علیہ و انیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی و جو ہم کو دنیا و دنیا دار سے علی و جو ہم کو دنیا و دنیا دار سے علی
و جو ہم کو دنیا و دنیا دار سے علی و جو ہم کو دنیا و دنیا دار سے علی و جو ہم کو دنیا و دنیا دار سے علی و جو ہم کو دنیا و دنیا دار سے علی
کذلک ما یستعملون بالیوم ما یستعملون بالیوم ما یستعملون بالیوم ما یستعملون بالیوم ما یستعملون بالیوم ما یستعملون بالیوم
کون کے منہ کے بل گھسیٹا جائے گا۔ رسول علیہ السلام سے صواب نے دریافت کیا کہ کون کے بل وہ کیسے حمل
سکے تھے؟ جواب دیا کہ جس ذات نے دنیا میں ان کو زندہ کر دیا وہ اس پر جس قدر کفار کے بل ان کو منہ کے
بل جلائے اور ان کو جہنم میں اسی حالت میں لے جایا جائے گا کہ وہ اندھے اور گونگے اور بھرے ہوں گے
یعنی جس طرح وہ دنیا میں حق کے مناظر کو نہیں دیکھتے تھے اور حق بات نہیں بولتے تھے اور حق بات نہایت
تھے۔ اس طرح آخرت میں سزا دینے والے ان چیزوں کو نہ دیکھ سکیں گے جو ان کی آنکھوں کے لئے
سنگینہ کا سامان ہوں۔ اور ان چیزوں کو نہ سن سکیں گے جو ان کے کانوں کو نہایت پہنچائیں اور
ان چیزوں کا حکم جس کو سکیں گے جو ان کی خبر اور ہی کا باعث ہوں۔ اس تفسیر سے معلوم ہوا کہ ہم
قیامت میں ان لوگوں کے اندر کی ایسی ہمت پیدا کر دی جائے گی جو کفار و بد چیزوں کے حاصل
کرنے سے مانع ہو جائے اور جب آخرت میں خداوند تعالیٰ ہر گناہیوں کو لے اور نفسی شہرت کو کوئی قیامت
لازم نہیں آتی۔ اس کے کہ آخرت دار الہکلیف جس کے دار الخیر ہے۔ پس کفار کے اندر یہ ہمت
پیدا کرنا جزاء مساوی الاعمال ہو گا۔ اور الخیر ہاں ہی تعالیٰ عادل لا ظلم لہین بحق سزا کو سزا
دیدنا عین عدل ہے۔ نہ کہ ظلم ہے پس جب ظلم نہیں تو خدا کی طرف قیامت کی نسبت لازم نہیں آتی اور
یہی مقصود ہے۔ اب سوال پیدا ہوا کہ جب فعل قیامت و آخرت میں ہو گا تو پھر اسے ماضی کے کیوں
تعبیر کیا۔ مستقبل کے ساتھ تعبیر کرنا چاہیے۔ جیسے کہ آیت مذکورہ میں عتقر اور اسی طرح الیوم غنم علی
افراہم میں غنم بصدف استعمال وارد ہوئے ہیں۔

جواب جو بخیر ختم اور تفسیر آخرت میں تحقیق اور متیقن الودع تھا اس تحقیق و متیقن کی وجہ سے
امر غیر واقع کو واقع کے ساتھ تشبیہ دیدیا۔ اور لفظ ماضی جو مشبہ بہ کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ مشبہ
کے لئے استعمال فرمایا۔

تولد السابع ان اللہ بالختم الخ۔ یہ ساتویں تاذیل ہے اس کا فتا کی حسیں بھری معتزلہ اور
ابوعلی جاتی ہے۔ تاذیل کا حاصل یہ ہے کہ ختم سے مراد قلوب کفار پر لایو متون لکھ کر عدم ایمان کی علامت
تاکم کر دینا ہے اور چونکہ علامت ظنی علامت نہیں ہوتی پس علامت عدم ایمان عدم ایمان
کے لئے علامت اور موجب نہیں ہوگی۔ اور جب.....

و علیٰ سہم چار سہم کا تہ اور چار سو کا سہل ترکیب کے اعتبار سے عقلی سہم پر وقف کیا جائے گا اور چار سو سے سہل
نے کر و علیٰ سہم چار سو کو چار سہل بنائے گا۔ اور دوسری تا اولیٰ کے اعتبار سے عقلی قانون سہم پر وقف کیا جائے گا اور
عقلی سہم سے دوسری سہل ایسا بنے گی۔ قانونی صاحب ترکیب اولیٰ کو ترجیح دیتے ہیں اور اس ترجیح پر عین و نفس
قائم کرتے ہیں۔ پہلی دلیل غرض نفس خدا کا فرمان ہے۔ "و ختم علیٰ سہم و قلبہ دلیل علیٰ تصور وحدانہ ہے۔ دیکھئے اس
آیت میں سہم کا قلب کے ساتھ ذکر کیا ہے اور بعد کو علیہ ذکر کیا گیا اور دوسرے فقرہ جو ختم اللہ میں بیان کیا گیا ہے
اس آیت میں بھی بیان کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عقلی سہم کا عطف علیٰ سہم پر ہے نہ کہ علیٰ بھارت پر اور دوسرے ختم
قبیلہ سے ہے نہ کہ مشرق کے قبیلہ سے۔ لیکن اعلانِ ہدایت بعد انصاف سبب یہاں کہ قلب آیت ختم علیٰ ظہور
میں مقوم اور آیت ختم علیٰ سہم و قلبہ میں مؤخر کریں ذکر کیا؟

جواب اختلاف مقاصد کے تحت ہے۔ کیونکہ آیت ختم اللہ میں مقصود اصرار علیٰ انکشاف و عدم قبول ایمان کو ہے
کہ قلب اور کفر ایمان میں اختلاف ہوتے ہیں قلب کے ساتھ تکرار چونکہ مقصود قلب سے اکلان و تفریق حاصل ہو رہا
ہے اس لئے تکرار بھی کر دیا۔ اور ختم علیٰ سہم و قلبہ سے مقصود عدم قبول نصیحت کو بیان کرنا
ہے اس لئے بھی تکرار کیا۔ کیونکہ قبول نصیحت کی راہ گائی ہے۔

دوسری دلیل عقلی یہ ہے کہ نام تو اس پر اتفاق ہے کہ عقلی سہم پر وقف کیا جائے اور وقف کی حکم پر
کیا جائے جس کا تعلق ماحول سے ہے جو اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عقلی سہم بعد کا معقول علیٰ نفس ہے۔
تیسری دلیل عقلی یہ ہے کہ تہ اور تہ اوہ اعضا ثلاثہ کے نفوذ تعریف کے مانع ہیں میں غم اور خوف اور ک
قلب کا اور داک اور تعقل پر دلی چیز سے متعلق نہیں ہو سکتا اور سماعت باہر کا ماحول والہ تہ نہیں ہو سکتی اور
روئے دلی سے متعلق نہیں ہو سکتا اور ان خصوصیات کے موافق ہوتا ہے یعنی سماعت میں تعریف ہوا کسی جہت میں مانع تعریف
ہونا چاہیے جس تو مانع تعریف کو روک سکے گا۔ ایسا نہیں ہے کہ دیکھ کر دیکھ کر مانع تعریف ہوتا ہے اسے اور
اس کی روک تھا کہ نہ ملے۔ دلی اپنی نوح مغربی جانب کا سہل پر یکساں ہو گئے کے بعد اب سمیع
کہ قلب کا تعریف اور داک یعنی تعقل اور دیکھ کا تعریف اور اور داک یعنی سماعت میں جواب سے مانع ہے یعنی
انسان تک سمیع۔ دلی باطن اور پرچے والی ہر چیز کا تعقل کر لیتا ہے اور سماعت میں ایسی ہی ہے کہ یہ کہ انسان ہر
عقرب کی آواز دلی کو سن لیتا ہے۔ لیکن ان دونوں کا مانع میں ایسا ہونا چاہیے کہ سمیع جواب سے مانع ہو رہا ہو اور
وہ سمیع کیونکہ کسی چیز پر ہر گز مانع ہے تو دفع جواب سے محفوظ ہو جاتی ہے اس کے برخلاف دیکھ کہ اس کا تہ
اور اور داک صرف سماعت سے ہوتا ہے لہذا اس کے مانع میں ایسا ہونا چاہیے جو سماعت سے تعریف کو روک سکے اور داک سے
اور وہ نہ تہ اور داک سے سماعت پر معلوم ہو گیا کہ سمیع قلب کا شریک ہے اور ہر حرکت اس وقت ہوتی ہے کہ
و عقلی سہم کا عقلی ظہور پر عطف مانیں۔

و ذکر الجواب لیکون ادل علی شدة الختم فی الموضعین واستقلال کل منهما بالحکم و وجود
السمع للاص من اللیس واعتبار الاصل فانه مصدر فی اصله والصادر لا تجمع
او علی تقدیر مضاف مثل و علی حواس معہم۔

ترجمہ :- اور حرف جار ذکر لایگیا تاکہ معلوم ہو کہ دونوں میں مستند یہ قسم کی ہر لفظ کی ہے بلکہ
اس قسم کے ساتھ متفق ہے کہ کسی کا تابع نہیں ہے اور اس کو داخل کیا اور وجہ کی بنا پر۔
۱۱ البتہ اس سے اس کے ہونے کی وجہ سے ۱۲ ممکن اصل حقیقت کا لیا کہ اس کی وجہ کی وجہ کی حقیقت
مصدر ہے۔ اور صادر کی جہت نہیں آتی یا عبارت کی بنا مضاف کی تقدیر پر رکھی جائے اور دلیل مانا جائے۔ علی حواس
معہم۔

تفسیر :- ذکر الجواب لیکون ادل علی شدة الختم ای یہاں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں انسان
یہ کہ کہیں آپ نے علی معہم کو علی تلوہم کا مطلق قرار یا جو یہ دو بارہ دفعہ علی لانے کی کیا ضرورت تھی۔ و علی
تلوہم دسمہ بعد کیا کافی جواب۔ حرت جو اس کے کہ کر ذکر کیا گیا تاکہ وہاں پر دلالت کرے۔ اذن ثبوت ختم
درم استقلال۔ یعنی ہر واحد کے استقلال و تنوع ہر دلالت کرے۔ شدة ختم کی تفصیل یہ کہ ختم اپنے مفعول
کی طرف بلا واسطہ یا واسطہ پر وطن استقلال ہوتا ہے کہ ہاں ہے ختم التثنی اور ختم علی التثنی۔ مگر فرق دونوں
استقلال میں یہاں سے کہ واسطہ شدہ کی ہونے کی صورت میں مطلقاً ختم پر دلالت ہوتی ہے اور واسطہ علی کی صورت
میں نہ ختم پر پس اگر آیت میں بدلن نہ کر اور علی کے و علی تلوہم دسمہ فرماتے تو شدة ختم پر نفس دلالت
ہو جاتی کیونکہ مطلق علیہ جس حرت جو کہ واسطہ علی، ہو کہ مطلق علیہ اس حرت کا مفعول ہو کہ مطلق علیہ اس حرت کا مفعول
ہوئی۔ اس کو کافی صاحب کہہ رہے ہیں کیونکہ لعل علی شدة الختم الخ ماضی صاحب الفی بعبود اسم تفصیل
جواب دیا ہے لیکن نہیں فرمایا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً دلالت علی شدة الختم یعنی تکرار کے بھی ماضی
تھی اور استقلال پر دلالت اس طرف ہوگی کہ حرف جر وضع کی کہ ہے افتناء معن فعل الی الامم کہنے کے ہیں جانا
حرف جر نہ کہ وہاں فعل کو بھی مقدار میں لگے بلکہ کالہ کہ وہاں میں لگے کہ ہر فعل کا مکرر ہونا یا ختم کا مکرر
ہونا ہے اور جب ختم مکرر ہو تو ہر واحد کا مستقل مضمون ہوتا ثابت ہو گیا اور اگر مکرر ذکر نہ کرے تو ہر
واحد کا مستقل مضمون ہوتا ثابت ہو گیا کہ یہ بھی اعلان باقی رہنا کہ ختم مکرر ہونا گندہ ہے حالانکہ قصد و استقلال
تو بیان کر لے۔

و لعل السمع للاص من اللیس الخ یہ بھی ایک اشکال کا جواب ہے اشکال سے پہلے یہ سمجھ کر
لفظ سمع اصل میں نام اور لعل الفی کہ ہے مکرر اور اقرا ما بعد اور خصوصاً معنی کان پر اطلاق ہونے کا مصدر کے

تفسیر اربعی :- والا بصرا جمع البصر و هو ادراك العين بالمرای سے قاضی صاحب نے بصر سے دقل کی تفسیر
 ذکر کی ہے۔ اس سے پہلے لفظ بصرہ بصر کے بارے میں اللافزیر لکھتے کہ قریشی نے کہا کہ بصر پر قاضی صاحب کی بات صحیح کی گئی
 لیکن قریشی کہتے ہیں کہ درجہ میں اصل بصر وہ بصرہ ہے۔ بصر نامہ نور عین کا اور بصیرہ نامہ نور قلب کا یہ تفسیر قاضی
 صاحب نے اختیار نہیں کی اس سے گواہ غفلت مل معانی کو بصر کی تفسیر اور نفس کی تفسیر تفریق نہیں دیتے۔ اب قاضی صاحب کی
 بات سمجھنے فرماتے ہیں کہ بصر در حقیقت نامہ ہے اور ادراک عین کا معنی آنکھ کا کسی شے میں بصر کا ادراک کر لینا اس کی تفسیر
 یوں ہے کہ بصر نامہ نفس کا کسی شے کو دیکھنا ہے کہ چشم ادراک کر لینا کیونکہ در حقیقت ادراک نفس ہے آنکھ تو
 صرف ایک آلہ ذریعہ ہے۔ پھر آثار قوت باصرو براس کا اطلاق ہونے لگا۔ اسی طرح نفس بصر یعنی آنکھ پر جس
 اس کا اطلاق بجا لایا ہے۔ اور لایا بجا نہ صرف اس لیے کہ نفس اصل نفسی اور نفس مجازی کے درمیان ملا دھاریب
 و سبب کا ہے بلکہ نفس اصلی ادراک مستقیم اور در ذیل نفس مجازی سبب ہے۔ اور مجالی نفس اصلی اور
 مجازی میں سبب و سبب دلیلہ کا ملکہ ہو و بال بجا نہ صرف اس لیے کہ نفس بصر اور نفس بصر پر جس کو ملنے سے ملنے
 میں بجا نہ صرف اس لیے کہ نفس اصلی نفس کے اعتبار سے ادراک معنوت کے۔ مگر مستعمل ہے یعنی نفس کا بصر
 کان کے ادراک کا ادراک کرنا۔ پھر بجا نہ صرف اس لیے کہ نفس اصلی نفس کے اعتبار سے ادراک معنوت کے۔ مگر مستعمل ہے یعنی نفس کا بصر
 بصر کا ان دونوں نفس مجازی میں استعمال کرتے ہیں یا نہیں تو دیکھتے سمیع و بصر کا استعمال توہ کے معنی میں اس کلام
 اور اور باب نفس کرتے ہیں۔ چنانچہ بصر سے کی تعریف الحقہ المردقہ کے ذریعہ کرتے ہیں۔ اور نفس کے معنی
 میں استعمال بال عربی قول سے ثابت ہو جائے تو یہ ہے۔

تفسیر میں بصر اور نفس کے معنی میں نفس سے ملاقات کی زمین کی آنکھ اور کان کے سامنے یعنی میں نے اس
 شخص سے ایسی ملاقات کی۔ جبکہ کم کو زمین کے علاوہ اور کوئی شخص دیکھنے اور سننے والا نہ تھا۔ مخصوص
 اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو بیان کرتا ہے۔ دیکھتے اس مثال میں بصر و سمیع خاص کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔
 اسی طرح قلب کے درمیں ہیں۔ اصل علی علم غیبت کا انھوں نے جو منور ہی مت کلی کا جو ملہ ہے۔ یہ معنی قلب کے اصلی
 ہیں۔ اور علی علم قلب اس سے کہتے ہیں کہ قلب کے معنی اپنے اپنے کے ہیں اور جو کہ عمل علم میں خواہ اور جیالاست
 انسانی لٹے پٹے رہتے ہیں اس لیے اس کو قلب کہتے ہیں۔ بعض نے یہ کہتے کہ قلب جائد اور مائل کی منزل میں
 سے ایک منزل کا نام ہے اور علی علم کو قلب اس لیے کہتے ہیں کہ وہ معنوی طور پر دو مشن جو قلب اور ہر مشن کو اپنے
 دل میں ترسم کر لیتا ہے۔ اس معانی اور روشنی کی وجہ سے علی علم کا نام قلب رکھ دیا۔ جو کہ در حقیقت علم نفس
 منزلی فرد اس کو کہتے ہیں۔ دوسرے میں تعقل اور ادراک کے ہیں۔ یہ دوسرے معنی مجازی ہیں اور قلب کا اس میں
 مجازی میں مستعمل ہوا ہے۔ جن کی ذراک مگر ذریعہ میں کلان قلب سے ثابت ہو جائے کہ آیت کے معنی ہیں کلان
 سابقہ مذکورہ چیز میں اس کی شخص کے سے حقیقت و نصیحت ہے جس کی تعقل اور معرفت حاصل ہو۔ کہہ کر اس سے
 شخص مذکورہ چیز دل کو سمجھ کر ان سے نصیحت حاصل کرے۔ آیت کی تشریح سے ثابت ہو گیا کہ قلب تعقل مراد ہے
 اگرچہ آیت مذکورہ میں صاحب ادراک نے قلب کہنے اصلی معنی مراد رکھ کر حقیقت و ادراک کا امنا کے تفسیر کی ہے۔

حسں کو حاصل یہ ہے کہ مذکورہ چیزوں میں اس شخص کے لئے نصیحت ہے جو قلب مدبرک و قلب محافظ رکھتا ہو۔

اب رہی یہ بات کہ آیت میں غنوں انفس کے کل سے معنی ہوا ہے تو قلب کے معنی اصل میں کل علم اور معنی
 البصر کے خصوصاً اور غنومراد ہیں اور وہ وہی کی ہے کہ ختم اور تفتیش کے معنی مناسب ہیں اس لئے کہ ختم اور تفتیش
 ایک فعل متعین ہے اور اس معنی کے اعتبار سے اشیاء و کائنات بھی متعین ہیں معنی البصر کا تو متعین ہوا ظاہر ہے اور قلب
 اس لئے کہ کل علم ایک گوشت کا ٹکڑا ہے اور گوشت امتیاء غنومر میں سے ہے اگرچہ اس کے باطن عضو ہونے کو بصر
 سے خواص اس کا در تک نہیں کر لیتے تاہم صاحبی فعل کا لفظ استفال کی وجہ جو شک پر دلالت کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے
 کہ یہ سن کر جزئی اور یقینی نہیں ہے کیونکہ کمالی سن صدق کا بھی ہو سکتا ہے ایسی غور کر کے دیکھ کر معنی صدق مراد دیکھ کر
 لفظ خاص کو مقدور مان لیا جائے جیسا کہ اہل گذر دیکھا اور جب احتمال دوسرے معنی کا بھی پیدا ہوگا تو یہ بیان کر دہ مستثنیٰ
 مشکوک ہو گئے اس لئے قاضی صاحب نے لفظ استفال استعمال فرمایا۔

شعبہ میدا اور انفس میں قاضی صاحب نے قلب کو متحرک کر دیا حالانکہ آیت میں مقدم ہے اور معنی البصر کو مقدم کر دیا
 حالانکہ آیت میں یہ در اول چیزیں متحرک ہیں۔

جواب درو چیزیں ہیں ایک سے سخن کا مقصور ہونا اور دوسری کا وجود واقعی اور استفال واقعی آیت میں
 مقصور کا لفظ کا کر کے قلب کو مقدم کر لیا اور قاضی صاحب نے استفال واقعی کا لفظ کر کے معنی البصر کو مقدم کر دیا۔
 اب سنئے کہ غنومر مقدم قلب کا اور استفال مقدم معنی البصر کا کیونکہ غنومر بے نزاع آیت میں مقصور مدت
 ختم کا بیان کر لیا اور مدت ختم قلب پر ہرگز نہیں ہو سکتا ہے نہ کہ معنی البصر پر اس لئے کہ اگر مراد غنومر معنی البصر
 پر ہرگز دی جائے تو قلب کو سام رکھا جائے تب بھی وہ کچھ کام کرے گا اور استفال کا اور ایک کر لے گا جیسا کہ اندھ
 اور بصری میں مشابہت اس کے ہر صفات جہ قلب پر رنگ ہوائے تو بھر کچھ بھی اور ایک نہیں کر سکے گا خواہ معنی البصر
 صحیح رسم نویں ہے کہ غنومر و پاکلی لوگوں میں مشابہت اور وجہ اس کی یہ ہے کہ در حقیقت مدبرک تمام استیلاء کا
 نفس اور دل ہے اعضا تو صورت واسطہ ہیں اور واسطہ کا کام تو صورت اتنا ہے کہ وہی واسطہ تک وہ کسی چیز کو پہنچا کر
 اور جب وہی واسطہ ہی پر کار ہو گا تو کسی کو پہنچا کر کے بلطاف منسوبیات سے حاصل کی ہوگی شیئ بیکار ہو جائے گی
 اس کے برخلاف وہی واسطہ کبھی بغیر واسطہ کے بھی کام کر لیتا ہے جیسے کہ خدا کے رسول کو واسطہ بنا کر عالم کی طرف بھیجا
 ہے اگرچہ چاہے تو اسے عالم کی بذریعہ رسالہ دل کے بھی کر سکتا ہے پس جو کو شکست جو مقصور تھا قلب پر پہنچانے
 سے مراد حاصل ہوئی اس لئے مقصور کا لفظ کر کے قلب کو مقدم کر دیا اور جو لفظ واقعی میں کسی چیز کا اور ایک کر کے
 کے لئے چیز سے دیکھ کر استفال کرتے ہیں اور پھر معنی البصر اور واسطہ قلب تک استیلاء کو پہنچانے ہیں اس لئے استفال
 واقعی کے مقدم کا لفظ کر کے قاضی صاحب نے تفسیر معنی البصر کو مقدم کر دیا۔

و اقل جازا والہما مع الصاد لان النولہ المکسورة تغلب المستقلۃ لانہما من التکویر۔

ترجمہ :- اور الصاد میں الزجارت سے باوجود کیسے اس میں صاحب اس کے گرد مکسورہ یعنی نگار کو برکت عطا مستقلیہ پر غالب ہے۔

تفسیر :- و اقل جازا، والہما الزجارت سے خاص صاحب یعنی الصاد میں کی ایک زجارت پر وارد ہونے والے اشکال کو رد کر رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ سانس حرک و جزا مستقلیہ میں سے ہیں مانے لالہ میں اور زجارت حرک و جزا میں صادق اور فاد، ط، ظ، حاء، یحین، فاق، خواہ ان سے قبل الف ہو اور یہ ہے ان کے بعد اور ہر حرف، مع ان کہ اس لئے ہیں کہ ہر حرف مستقلیہ میں سے ہیں اور مستطاد چاہتا ہے ترقی صوت کو یعنی استعمال کو صورت میں اور ازاد ہو کہ بلند ہوتی ہے اور ان الاستقلال صوت کو چاہتا ہے یعنی اللام اور ایچہ کو جاتی ہے کہ نکلے لالہ نام ہے حرکت فتح اور حرف الف کو حرکت کسور اور حرف یاء کو حرکت نائل کر کے نرھنا۔

اور ظاہر ہے کہ جب الف دیکھ کر یا د کسور کی ذوق مانی کر کے پڑھا جائے گا تو ازاد رہے گا یعنی اور لالہ میں جتنی آہستہ کی پس اگر استعمال کی صورت میں اور ہر حرف میں الف صدق کی صورت پیدا ہو جائے گی۔ جو موجب ثقل ہے مثلاً قانے استعمال کو مانے، اور ازاد یا جب یہ معلوم ہو گیا کہ الف صدق میں صادق حرک و جزا مستقلیہ میں ہے اس کے فتح و ازاد اور الف کو کسور اور یا کسور نائل کر کے پڑھنا ہے درست ہو گا اور اب جو حرف آئی ہے جب کہ وہی کی روایت ہے اور کسور میں نرھنا اور یا اس کا جواب تجزیہ سے پہلے ایک مفاد ہو گا وہ یہ کہ بعضی شے کا نالے شے پر غلبہ ہو جائے تو جو مانے کو معلوم ہو جائے ہے یعنی مانے الف نہیں رہتا اب اس کے کہ الف صدق اور ان حرف میں سے ہے جو لفظ کے وقت مکرر ہو جاتے ہیں اس لئے کہ ہر اسکے متعلق کے وقت زبان میں کسب کیا جاتا ہے جس کی وجہ سے ایک وقت کسی یا کسی نکلتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں اس لئے علامہ ابن صاحب نے اگر نادان مکرر میں حرف مکرر ہے اور جب مکرر ہے تو کسور میں جو اس کی حرکت ہے مکرر ہوگی اور جب کسور مکرر ہوگا تو اگر مال اور کسور دو دو مکرر ہو گئے اور صادق اور فتح لکھ ہی رہا اور ازاد اور کسور متعلق مال ہے اور صادق اور اس کی حرکت مانے مال ہے اور زجارت ہوئے ہیں بقا بلکہ ایک کے پس بعضی اور غالب آجائے کا بقا مانے مال کے اور جب بعضی غالب آجائے تو مانے الف نہیں رہتا ہذا صدق اور اس کا فتح مانے مال نہیں رہے گا ہذا الف صدق میں مال اور درست ہو گا۔ اور ازاد مکرر کی حرکت اپنی جگہ پر بلکہ عقل و فہم ہوگی کہ آیا اب کا یہ کہن کہ مال کی صورت میں ثقل پیدا ہوتا ہے کہ نہیں بلکہ غلبہ ہے کہ خفت پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ تنگ انداز کی صورت میں دو مختلف انداز میں لکھتی برقی فہم جو موجب ثقل نہیں اور مال کی صورت میں جب آپ نے خستہ والے کو یا د کسور کی طرف مانی کر لیا تو اب ایک ہی نام کی اور ازاد ہوگی اور اس میں خفت ہے اس لئے سنطہ میں ابصار ہے جیسے مقامات میں مال کو مقبول و محمود اور دیا ہے۔ فرماتے ہیں۔

وعشاة رفعها ابتداء عند سبویہ وبالجار والعرو وعند الاخفش وثیبة المطفة
 علی الجملة الفعلية وقوی بالنصب علی تقدیر وجعل علی ابصارهم عشاة علی
 حذف الجار والیصال الختم بنفسه الیه والمعنی وختم علی ابصارهم بعشاة و
 قرئی بالقسم وبالرفع والقسم والنصب وهما الغتان فیها وغشوة بالکسر مرفوعة
 وبالفهم مرفوعة ومنصوبة وعشاة بالعين الغیر المعجمة :-

ترجمہ :- اور لفظ عشاة سے یہ کہ نزدیک بتدار ہونے کی وجہ سے مرفوع ہے اور اخفش کے نزدیک
 جار مجرور کے دعال مرفوع کی طرح ہے اور اخفش کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ علی ابصارہم الایہ کا کیا فعل ہے
 یہ غلط کہ گالی ہے اور لفظ عشاة میں ایک قرأت نصب کی بھی ہے اسی وقت تقدیری عبارت یہ ہوگی وجعل علی
 ابصارہم عشاة یہ نصب اس تقدیر پر ہے کہ عشاة وہ کے حرف جار کو مرفوع قرار دینے پر عشاة کو مرفوع بنا دیا واسطہ
 مستدی مانا جائے اس صورت میں داخل عبارت کے اعتبار سے معنی یہ ہوں گے ختم علی ابصارہم ابتداء مرفوعہ
 میں استدراجی قرأتیں ہیں ایک اولیٰ عشاة اور آخری مرفوعہ اور عشاة کے فیہ کو مرفوعہ اور آخری کو منصوب
 پڑھا جائے اور یہ دو حالتیں عشاة میں بحیثیت مرفوعہ کے ہیں اور عشاة کسب الشیخ وغیرہ میں پڑھا گیا
 ہے غرض اس صورت میں عشاة کے آخر کو حرف رفع ہو گا اور عشاة کے فیہ کو مرفوع پڑھے ہوئے اس کے آخر میں
 وضع نصب و فعلی العراب پڑھے گئے ہیں اور عشاة میں عربی کے ساتھ بھی ایک قرأت ہے ۔

البقیہ من ذکرہ منہ ولی الصفات قبل الاطلاق :- کسب من تدی حملاً و تعصباً
 یعنی ان الفعل میں جو حرف میں واقع ہوئے وہی لازم کسور سے پہلے واقع ہوں گا کہ وہ اور ہمارا مجرور مفعول
 ہے یہاں مصنف سر تا پایہ اپنے مضمون کے موافق تدی کی تار سے درج کرکے دوزی اور کرک کی طرف اور حمید کی
 حار سے درج کرکے ابوالکرک کی طرف مطلب یہ ہے کہ اس الماد کو ابوالکرک کی طرف سے دوزی نے روایت کیا ہے جو دوزی
 اتفاقاً پہلے تھیں آگے مصنف اس الماد کی مثال بیان کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ بعض اہم والدہ شہر میں اسے جادک
 واکلف اور اقصی لتعصبہ یعنی اس الماد کا تحقق ایسا رہے اور والدہ اور حسار اور جاد اور کفار وغیرہ
 میں ہو گا کہ اسے استبانہ کو ان پر قیاس کرکے تاکہ ہم دو صریح کے مقابلہ میں غالب سمجھاؤ
 فصل کہتے ہیں :- الماد کی میں ساقبت کرنا غالب آنا عرب والے کو یہ نہیں داخل زید مرؤ انقص زید
 یعنی زید عرب ہے نیز الماد کی میں مقابلہ کیا اور زید یا الماد کی میں غالب آگیا جہر اس شہر حیدریت ابصارہم
 کا بارز ثابت ہو جائے ۔

تفصیل :- وراثت اور دفعہ بالا مسئلہ اختلاف سیویہ، البتہ یہاں سے خاص صاحب لفظ غلطی اور کی ترکیب اگر کہہ رہے ہیں فرماتے ہیں کہ لفظ غلطی ہی اور کی غلطی سے دو الفاظ ہیں۔ پہلے دفعہ کو یہاں کیلئے مگر وجہ دفعہ کی تعین میں اختلاف سیویہ فرماتے ہیں کہ اگر ہماری وجہ مرقع ہے اور اختلاف صاحب کا کہنا ہے کہ نہ ملکیت کی بنا پر مرقع نہ سیویہ کے مذہب کی بنا پر نسلی اعتبار مرقع نہ جملہ امیہ ہو گا اور اختلاف کے نزدیک جملہ دفعہ اور تقدیر ہی عبارت ہیں اور۔

واستقرت محل العبادہ و مشافہہ الذی کہ سیم کے نزدیک علی الجبالہم خبر مقدم ہے اور یہ جارا خبر و سہ
 لہذا اس کا کوئی متعلق نہ ہوتا ہوتا ہے کہ اس سے متعلق کے پار سے ہی اختلاف ہے اکثر خلاف قرآنہ ہے کہ ظرف
 مستقر الیہ جارا خبر و کہ متعلق فعل میں لگا اور دلیل ہے کہ متعلق متعلق کے اندر داخل ہوتا ہے اور فعل میں فعلی اصل
 ہے اور بعضی خبرات قرآنہ میں کہ صیغہ کفایت کو مقدم کیا جائے گا اس لئے کہ خبر میں اصل ہے کہ مقدم ہو جائے جو اور
 مقدم واسی و تہمت ہوگی جبکہ صفت کو مقدم کیا جائے بخلاف وہاں کہ کہ آیت میں دوسری صورت متعین ہے اور وہاں
 اختلاف وہاں میں ہو سکے اس جہاں خبر ہو کر ہو۔

علامہ دینی نے اس کی تشریح اس طور کی ہے کہ کثرت اہل کی وجہ سے کلمہ کے بارے میں اختلاف ہے بعض میں کہتے ہیں۔
 و کثرت اذ لا یزاد بعدا کی وجہ سے شروع ہے اور کثرت میں کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ وہ بھی طور پر قابلیت کی وجہ سے شروع ہے
 بعض میں کہ دلیل یہ ہے کہ اگر کثرت اور کثرت علیت کی بنا پر شروع کیا جائے تو کثرت اہل اس کے اندر کثرت ہو گا اور کثرت
 کے حامل بننے کی شرط یہ ہے کہ قابل پر کثرت اور کثرت اہل اور اہل کے معنی ہیں کہ کثرت یا قبل کا حقیقہ یا حکما معلول
 و رافع جو جبکہ صورت یہ ہے کہ اپنے اسبق و ذوالحال کا حال واقع ہو یا موصوفہ کی صفت ہو یا نسبت والی خبر
 ہو یا جزو استقام و ثانیہ کے بعد واقع ہو اور ہم دیکھتے ہیں کہ وہ علی ایضاً ہم میں پر میری موجود نہیں ہیں ہذا
 غرض اور میں علی نہیں کر سکتا پس غرض اذ لا علیت کی بنا پر شروع نہیں ہے اور جب قابلیت کی علی جو کہ تو
 استدلال متعسر ہے۔

اور کو نہیں کی دلیل یہ ہے کہ غنہ اور کھانا جدا کر دیا جو جسے مرفوع ملتے کی صورت میں علی البصار ہم خبر مقدم ہو چکا اور تقدیم خبر جارہے ہیں پس علی البصار ہم خبر مقدم نہیں ہو سکتا اور یہ علی البصار ہم خبر نہیں ہو سکتا تو حتمیۃً بھی مستند نہیں ہو سکتا پس لامحالہ غنہ کی بنا پر مرفوع ہو چکا اور باہر میں کار باہر مرفوع کی طرف کے عامل بننے کے قابل پر ماضی ضروری ہے۔ مباحث کا جواب یہ ہے کہ غنہ کی مشروطاً آپ کے یہاں ہوگی۔ یہاں سے یہاں اتحاد ضرور نہیں۔ فائدہ فیہ الامثال۔ اس کے بعد ہمارے مرفوعی الاکلاں مسئلہ میں غنہ سے پہنچے ہوئے ہیں وہ کہتے ہیں کہ دو مرفوعی ضرور نہیں درست ہیں جتنی ادا و انتفاء کی وجہ سے بھی مرفوع ہو سکتا ہے اور غنہ کی وجہ سے بھی کیونکہ غنہ مرفوع نہیں کے نزدیک تقدیم خبر بھی جائز ہے۔ اور غنہ کے عامل بننے کے لئے اتحاد بھی ضروری نہیں۔ اس تفسیر سے معلوم ہو گیا کہ مسیوہ کے اصل مدعا نقل کو نہیں ہیں۔ لیکن قاضی صاحب کو نہیں کے مذہب کو لاہیا۔ مسیوہ ترک کر دیا۔ اور جو کچھ غنہ سے انکسار کے اعتبار سے مسیوہ کے متعلق ہے اس نے قاضی صاحب کے

[illegible]

مگر خیال رہے کہ سید پر بھی کئی دوست نہیں ہیں اس آئندہ کال کی مافیہ سے جواب دہائی دیتے کہ نہ مناسب مطلق
فی السطحت اسی وقت قابل تحسین ہے جبکہ اس کتاب کے لئے کوئی مانع موجود نہ ہو اور اگر مانع موجود ہو تو جو چیز اس
کوئی نہیں رہتا اور اُس سے مانع موجود ہے وہ کہ کثرت اور مانع کثرت اور کثرت مانع اور کثرت مانع اور کثرت مانع ہے۔

کیونکہ قلب اور کس کا شعور غیر مستری ہے اس لئے کہ کبھی اردنا کہہ کر تیرا دل دیکھ نہیں گئے بلکہ ان کا مانع بھی غیر مستری ہو گا اور بعد کا شعور واضح ہے اس لئے کہ بغیر بے آیات کا دل اور کیا کیا جاتا ہے جو اعلیٰ رتبات میں موجود ہیں اور آیات کا وجود بدستور جنابے پس شعور بظہار اور ادراک برداشت دہے گا اور جب تعریف مستری تو اس کا مانع کتنا بھی مستری ہو گا اور جب یہ ثابت ہو گا کہ ختم مانع غیر مستری اور عشق اودہ مستری تو اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ ختم کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو تیرا شکیلیہ نہ تیرا کیرا جائے تاکہ دوش اودہ کے مانع واضح ہونے پر دلالت کرے اور عشق اودہ کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو جہاں اسی سے تعبیر کیا جائے تاکہ دوش اودہ کے مانع واضح ہونے پر دلالت کرے پس معلوم ہوا اور معلوم علیہ کہ یہ تعلق تقاضے اس بات سے مانع تھو کہ ملتیں میں متناسب پیدا کیا جائے بلکہ خاصی صاحب کا خفتش کن تاسد میں دونوں یہ الصفہ کتنا کوئی توت نہیں رکھتا۔

و تفریق بالنسب الخ۔ یہاں سے فقط عتادہ کو دوسری صفت بیان فرماتے ہیں وہ یہ کہ عتادہ کو نسب پڑھا گیا ہے۔ اب منصوب پڑھنے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ منصوبیت کی بنا پر۔ دوم یہ کہ منصوب تفریع الخاص قرار پا جائے۔ اول کی تشریح یہ ہے کہ فعلی ایضاً ہم سے قبل ایک فعلی مقدار لایا جائے جس پر ختم دلائل کرات ہے۔ مثلاً لفظ جعل۔ اور یہ لفظ قرآن پاک میں دوسرے موقع پر بصراحت مذکور بھی اور ثانی ہے۔ زوج جعل علی بصر عتادہ اب تقدیری عبارت ہوگی زوج علی ایضاً ہم مفتادہ ہوگا کہ معطوف علیہ اس فعل مقدور دلائل کرات خاصا ہے اعتقاداً احذرت کر دیا گیا جیسے ملففہ قشما و ماثر بارڈا تھا اور جیسے شراب میں واقف خود حاصل شراب میں دیکھا کہ اتفاقاً خاص معطوفی تھا اعتقاداً احذرت کر دیا گیا ہے۔ دوسری وجہ کی تشریح یہ ہے کہ فعل ایضاً ہم مفتادہ کی اصل حقیر ختم علی ایضاً ہم مفتادہ مفتادہ مفتادہ و ہمارا خبر واد سے مکر ختم کے متعلق تھا اور مفتادہ بواسطہ باب کے مفتادہ کی وجہ مقدور تھا مگر یا کو مفتادہ کے ختم کو بلا واسطہ مفتادہ کی طرف تندی کر دیا اور مفتادہ کو منصوب تفریع الخاص میں پڑھا گیا۔

و تشریح بالاضافہ فی الواقع الخ۔ یہاں سے قاضی صاحب لفظ غفارتہ کے متعلق دوسری قرأتیں بیان

فرماتے ہیں جس کا معاملہ ہے کہ غشت اوۃ میں چوتھیں قرأتیں اور بھی ہیں۔ ان چونکہ دلیل صحیحہ ہے کہ کائنات غشت اوۃ دو حال سے صاف نہیں یا بالیقین ہوگا یا بالیقین اگر بالیقین ہے تو یہ بعض قرأت ہے۔ یعنی غشت اوۃ اور اگر بالیقین ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں ان کے ساتھ ہوگا یا بلاغ ہوگا۔ اگر بالفرض اس وجہ سے تو یہ دو صورتیں ہیں انہیں بالیقین ہوگا یا بالیقین نہیں۔ اگر بالفرض بالیقین یعنی غشت اوۃ ہے تو یہ سبیل قرأت ہے اور اگر ثانی صورت ہے تو یہ قرأت ثانیہ ہے۔ اور اگر ثانیہ صفت ہے تو یہ دو صورتیں ہیں یکہ لغت یعنی یہ بالغت الغین۔ اگر یکہ لغت یعنی غشت اوۃ ہے تو یہ تیسری قرأت ہے۔ اور اگر ثانی صورت ہے تو یہ دو حال سے صاف نہیں۔ اگر اس کا مرقوع ہوگا یا منصوب۔ اگر سبیل صورت ہے تو یہ چوتھی قرأت یعنی غشت ثانیہ اور اگر ثانی ہے تو یہ پانچویں قرأت یعنی غشت تیسری ہے۔ تاہم صاحبہ ثانی عبارت میں جواز لفظ استعمال کئے۔ غم فتح دفع نصب۔ ان کے مابین فرق اور ان کا مفہوم سمجھنا ضروری ہے۔ وہ یہ ہے کہ کلمہ کی آخری حالت کو تیسرے کلمے کے لئے تین نوع کے لفظ استعمال کیے جاتے ہیں۔

ضم الفتح کسر فتح کسرہ۔ رفع نصب جر۔

ضم الفتح کسر حرکت بنائیدہ کو تیسرے کلمے کے لئے ہے۔ اور رفع نصب جر حرکت اعراب کے لئے مخصوص ہے اور فتح کسرہ دونوں کے لئے عمل سبیل الہ قرأت کے متعلق ہے۔

ایک بات یہ بھی ذہن نشین کر لیں چاہئے کہ کلمہ کا اول و اوسط و ثالث میں ہونا ہے۔ ہر کلمہ کو قاضی صاحبہ نے باضم سے غشت اوۃ کے پہلے حرف اور بالقرع سے آخری حرف کی حرکت کو بیان فرمایا ہے۔ اسی طرح و الفتح سے اول اور انصب سے آخر کی حرکت، علیٰ ہذا القیاس بالکسر سے حرکت اول اور نوع سے حرکت آخر اور الفتح سے حرکت اول اور منصوبہ و نوع سے آخر کو بیان کیا ہے۔ تاہم صاحبہ نے لغت عرب و فتح الغین بیان کیا ہے۔ اس صورت میں غشت اوۃ ماخوذ ہوگا غشت سے اذید بعد لغت اعتقاد کا۔ یعنی اس شخص کو کہے ہیں جسے ذات میں نظر رکھنا ہو۔ غشت بغیر دیکھ کے اور حشاۃ کے ساتھ وہ عقائد پر عمل کرتے ہیں۔ اس طعنے کے جواب میں اس طعنے کے جواب میں ان کو کیا یاد جس طرح عقائد پہلے قبل از زمان کہتے ہیں۔ اس قرأت کے مطابق بعض چلنے کو خدا کے ان کی حرکت پر توجہ کا عرض مسلک کر رہا جس کی دوسری آیات ثنات میں عبرت کی نظر نہیں دیتے بلکہ غفلت کے ساتھ دیکھتے ہیں۔ ان قرأتوں میں آخر کی جگہ غشت ثانیہ اور ان کا تشریف آگاہی کے اعتبار سے مستند و میں فرق بھی ہے یعنی اول الذکر کمرش افہ بمقامی کے علیٰ ہذا القیاس کا بین فی القدرت۔

وَأَلْهَمَهُمْ عَذَابَ عَظِيمٍ وَعِيدٌ وَبَيَانٌ لِّمَا يَسْتَحْقِقُونَهُ وَالْعَذَابُ كَالنَّكَالِ بَنَاءٌ وَهُوَ عَنِ الْقَوْلِ
عَذَابٌ عَنِ الشَّيْءِ وَنَكَلَ إِذَا امْسَكَ وَمِنْهُ الْهَاءُ الْعَذَابُ لِأَنَّهُ يَقْمَحُ الْعَطَشَ وَيُودِعُ
وَلِذَلِكَ سَمَّيْنَاهُ نَقْلًا وَأَفْرَأْنَاهُمْ اتَّسَعُ فَاُطْلُقْ عَلَى كُلِّ أَلِيمٍ قَادِحٌ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ نِكَالًا أَيْ
عِقَابًا يَرُدُّ عَنِ الْجَائِ عَنْ الْعَاوِدَةِ فَهُوَ أَعَمُّ مِنْهَا۔

ترجمہ :- یہ آیت کا لفظی معنی ہے اور اولیٰ اور اس سزا کا بیان ہے جس کے دو لوگ اپنے کفر کی وجہ سے تعلق ہوئے
اور عقاب و نکل اور میں نکال کے مترادف عقاب مذکور عن الشئ اور نکل عن الشئ اس وقت کہ جس کے جیکر کسی شخص
کو کسی چیز سے روک دیا جائے اور اس عقاب سے مشتق کر کے عذاب و معنی تیریں پائی جاتے ہیں اس سے
کہ وہ یہاں کو ختم کر دیتا اور روک دیتا ہے اور اس وجہ سے تیریں پائی کو قناعت اور قنات بھی کہتے ہیں یہ عقاب کو
دوسرے ہی کوئی چنانچہ سب سے بڑی غم پڑاس کا اطلاق ہونے لگا اگرچہ درج ذیل مکمل معنی اس عقاب کے
تیسرے سے نہ ہو جو جنایت کرنے والے کو دوبارہ کرنے سے روک دے بلکہ عذاب نکل و عقاب دونوں سے
عام ہو گا۔

تفسیر :- وَأَلْهَمَهُمْ عَذَابَ عَظِيمٍ الخواتم کی تفسیر میں فاضل صاحب دو بحثیں ذکر کر رہے ہیں پہلی
بحث ربط ایسا اور عذاب کی تحقیق میں ، اور دوسری بحث کلمہ عظیم کی تشریح میں گمان بحثوں میں جاتے ہیں کہ یہ کلمہ
لیجئے کہ آیت عظیم عذاب عظیم میں ہم خبر مقدمہ اور عذاب عظیم ترکیبہ موصوفہ متعاوہ ہے جب خبر مقدمہ ہو
تو اس کی مقدمہ درست ہے جیسے واصل مسی عتدہ میں مقدمہ ہے مگر اس کے بعد روایت میں مؤخر کی ایک
اس کی وجہ یہ کہ یہ مقام ہے کہ کرول کی مٹا کر جو ناک بیان کرنا اور اذیت برداری کو اس میں داخل ہے اس
سے مؤخر کر دیا ، اب یہ سمجھئے کہ تاخیر خبر مقدمہ کو دخل کیسے ہے سو وہ اس طرح کہ تاخیر خبر مقدمہ سے تفسیر کا فائدہ
ہوتا ہے پس ثابت کہ مطلب یہ ہے کہ عذاب عظیم جس کے کافر مستحق ہیں ، انہیں کے ساتھ مخصوص ہے اور اس وجہ
کہ وہ بہت ایک فرق کے ساتھ مخصوص ہونا دوسروں کا متعلقہ جو ناکر بھیج میں اور زیادہ ہونا کی یہاں کو حق ہے
اس لئے کہ مگر انہرہ تینے داروین عربی مفسر ہے البلیغۃ از اہل طابت ، مصیبت جب عام ہو جائے تو گوارا
ہو جاتی ہے ، اب فاضل صاحب کی بات سمجھئے مجھے اول کا پہلا جزو ربط ہے ، سہرہ آیت کا اس میں ہے یہ کہ
ما نزل میں اصول کو اعلیٰ اکثر کو بیان کیا گیا تھا اور یہاں سے اس سزا کو بیان فرما رہے ہیں کہ وہ اعلیٰ اکثر
کی بنا پر مستحق ہوتے ، اور بحث اہل کا دوسرا جزو عذاب کی تحقیق ہے تو اس کے بارے میں یوں سمجھئے کہ عذاب
عذاب یا خود ہو گا جو دوسرے یا غیر دوسرے اختیار کیا ہو گا ، و قیل انہ قناتہ من انقضایہ سے بیان

فرما رہے ہیں۔ پہلا احتمال این اگر مجرد سے اخذ ہو تو یہ نکال کے مشابہ ہو گا۔ وزن میں حث است تو اس لئے کہ
 از وزن فعال بالغت کے وزن پر ہیں۔ اور معنوی مشابہت اس طور پر ہے کہ دونوں اس کا ایک کر کے۔ رنگ
 صے کے معنی میں ہیں۔ چنانچہ عذاب عن اشئ اور کل عن اشئ اس وقت تک فعال ہوتا ہے جب تک شخص کو کسی چیز
 سے روک دیا جائے اور شباب کے بیان کے مطابق اس کے اصل معنی کھلنے پینے اور سونے سے روک دینے کے ہیں
 خیر کچھ بھی جو در فعل کے معنی میں اس کا پایا جاتا ہے اور اس کی مشابہت سے شیریں یا درخست گوار پانی کو اخذ
 کیا جاتا ہے کیونکہ وہ پیاس کو روک دیتا ہے اس کے برخلاف کھانا اور نمکین پانی کہ اس کے پینے سے پیاس نہیں
 بختم کی جاوے۔ پیاس پر پیاس سختی ہے اس لئے کہ شاعر ازاد عجب اپنی تصویر سے کہہ رہا ہے۔

مال رفق پس لقا فلان ۛ در بیدل علقا ازادانتا

اے جان من تمہارے عذاب کا عیب مال ہے کہ جس کے اعتبار سے نسکین نہیں بلکہ کا لڑ بیٹ بگڑ بیٹ
 جب تک تا میں تو پیاس ہی برحق ہے اور جو کہ قسری پانی میں پیاس بچالے گا اگرچہ اسی وجہ سے اس کو
 نفع اور فزادت کہے ہیں کیونکہ نفع اور رفت کے معنی توڑنے اور زہریلے کر دینے کے آتے ہیں جو کہ شیریں
 پانی پیاس کے لئے توڑ دینا اس لئے اس کو نفع اور فزادت کہتے ہیں۔ پھر لفظ عذاب میں وسوسہ ہی ملتی یعنی ہمارا
 اس کا اطلاق براہ نقل اور بھاری مصیبت پر ہوئے گا۔ اگرچہ وہ از قبیلہ نکال ہے۔ یعنی ایسا عذاب
 ہے جو جو جرم کو دہرا کر جرم سے روک دے۔ پہلے ہم نے اس کے اعتبار سے عذاب اور نکال میں تمیز کی تھی ہے چنانچہ
 اس میں کے اعتبار سے تغیر محصورہ کلیہ۔ لیکن عذاب نکال و کل نکال عذاب صادق آئے گا۔ اور اس پر مبنی ہے
 اعتبار سے دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔ عذاب عام مطلق ہو گا۔ اور نکال خاص مطلق میں کل نکال
 عذاب خاص صادق آئے گا مگر کل عذاب نکال میں صادق آئے گا۔ بلکہ جزئی عذاب نیز بعض عذاب میں نکال
 صادق آئے گا۔ بلکہ خاصی عذاب کے بیان کے مطابق لفظ عذاب میں نکال سے عام ہے۔ پس عذاب دونوں سے
 عام ہوا۔ اس لئے کہ عذاب کہتے ہیں اس سے کہ کو جو عزایت کے بدلہ میں دی جائے خواہ وہ جرم کو دہرا دے اور نکال
 جرم سے روکے یا نہ روکے۔ اور نکال میں روک دینے کی بھی سب سے اعلیٰ مرتبہ اور عذاب میں کچھ سزا نہیں خواہ وہ اعلیٰ
 کسی عزایت کے بدلہ میں ہو یا اس کے علاوہ جو نیز خواہ جرم کو روکے یا نہ روکے۔ عذاب جو اس عذاب اخروی کو نکال
 نہیں کہیں گے۔ کیونکہ عذاب اخروی کا یہ مقصد بالکل اس ہے کہ عذاب انسان کو بارہا دہرا دے اور نکال جرم سے روک دے
 دیا جائے اس لئے کہ وہ آخرت اور نکال جرم کا کل ہی نہیں ہے۔

وقیل اشتقاقاً من التذیب الذی هو إزالة العذاب کالتقین ینا ولما تم ایضاً .

ترجمہ : اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ لغتاً عذاب مشتق ہے تعذیب سے جس کے معنی ہیں عذوبہ و نیز کوڑا ل کر دینا جس طرح عقوبت لکڑا اس کے معنی ہیں آنگہ سے بچ کر دوڑ کر دینا اور بچنے کے معنی ہیں کہ عرض کر اس کے معنی ہیں معنی میں معنی لڑائی و تیریا یعنی معنی کی تیر اور دایہ میں حسن و قبح کے ساتھ کوڑا کر اس کا معنی ذاتی ہو جاتے

نقص یہ کہ بعض اشتقاقاً الذی میں سے عذاب کے بارے میں دوسرا احتمال بیان فرما رہے ہیں کہ بعض کا قول ہے کہ لغتاً عذاب لغتاً مشتق ہے جواب تفصیل کا صدر ہے اور چونکہ باب تفصیل کی ایک خاصیت مطلب یا قید ہے اور تعذیب میں ہی خاصیت مطلب یا قید موجود ہے اور تعذیب میں ہی خاصیت مطلب یا قید موجود ہے اور تعذیب کے معنی ہیں کہ عذاب (یعنی شی طیب کو نازل کر دینا جس طرح عقوبت کے معنی آنگہ سے بچ کر دوڑ کر دینا) اور عرض معنی لڑائی کر دینا ہے اور جب عذاب تعذیب سے مشتق ہے تو جو اس کے اعتبار سے معنی میں الایہ العذاب کے معنی ہیں مگر یہ مطلقاً ایہم کے معنی کیخلاف نقل کر لیا گیا۔ ثانیاً تعذیب کے معنی معانی اور معنی بیان کئے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ بعض نے کہا ہے کہ تعذیب کے معنی ہیں اس کا الغرض العذوبۃ السوۃ یعنی کوڑے کے پسند سے خوب باریاں اور بعض نے کہا کہ تعذیب یا عذوبہ بہر معنی ضیاع قوت سے یعنی ہیا مشی کو نال جس میں لگا اس وغیرہ معنی جو اس عبارت کے معنی کدورت عیشہ کے معنی ہیں نے اس کی زندگی کو گند کر دیا۔

شعبہ ثانی جو کہتا ہے کہ عذاب مجرہ ہے اور تعذیب مزید ہے اور مزید مجرہ سے مشتق ہوتا ہے کہ مجرہ مزید ہے پس یہ فعلی جیسے صحیح ہے اس کے در جواب میں کہل یہ کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ عذاب مجرہ ہے بلکہ عذاب اسم مصدر ہے تعذیب کا جیسے اسم و فہم۔ البتہ اگر عذاب کی اصل عذاب قرار دیا جائے تو اشکال پیدا ہو گا۔ پس اس صورت میں جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اکثر یہ ہے کہ بعض اس کے خلاف ہیں جیسے کہ جہاں پر کہ مزید بقا بل مجرہ کے لڑیاں مشہور جو معنی کہ وجہ یا عذوبہ سے واجب ہے۔ نیز جواب میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ مشتق ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تعذیب اصل اور عذاب اس کی ضرورت ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اصل میں عذاب کے اندر تعذیب کے معنی ملحوظ تھے پھر مطلقاً ایہم کی طرف نقل کر لیا گیا۔ فاعذیہ الاشکال۔

ومعنی التوضیف بہ ائمہ ائذا قیس بما اثر ما یجانب، تصرعہ، جیعہ، وحکمہ، الاضاغفہ

ترجمہ :- اور غلاب کو عظیم کہا کہ متفق کرنے سے مقصود قرآنی ہے کہ اس غلاب سے اس کے مائل
دوسرے غلابوں کا موازنہ کیا جائے تو وہ دیگر غلاب اس کے بہ نسبت قاصر و حقیر ثابت ہوں گے۔

(بقیہ گذشتہ علم ہو گا کبیر سے)

اجواب :- یہ قاعدہ ہاں جلیقہ حال نقیض، اسفلہا من نقیض، بالنسب الاولیٰ کا تحقیق ہو اور یہاں تاہن
صاحب کی عبارت میں یہ معنی ملازمین ہیں، بلکہ نقیض سے نقیض یا معن الثالوث مراد ہے پس وہ امکان
بے اصل ہے۔

نفس پر :- ومعنی التوضیف بہ ائذا قیس الخ جو کہ غفلت ایک عمل اضافی ہے معنی غفلت و غفلت
اسیادہ کو دوسری چیز میں کی نسبت سے حاصل ہوتی ہے اس لئے قاضی صاحب یہاں سے غفلت کی نسبت کو بیان
فرمایا ہے جس پر چنانچہ کہتے ہیں کہ اس غلاب عظیم کا معظ علیہ ردہ آدم و معاصیہ میں جو اس اعلیٰ پر عالم دنیا و برزخ میں
مازل ہوئے ہیں پس مقصود قرآنی یہ ہو گا کہ کافروں کے لئے جو غلاب آخرت جو بزرگ کیا ہے وہ ان غلابوں کے
مقابلہ میں غلبہ ترین ہے جو انہیں دنیا و برزخ میں پیش آئے ہیں یعنی اس غلاب سے جب ان غلابوں کا موازنہ کیا
جائے تو وہ غلاب اس کے مقابلہ میں حقیر نظر آئیں گے، ایک بات بندہ کی سمجھ میں آتی ہے جس کو قبول
کروانا ظون کو معصوب و پروردگار سے وہ یہ کہہ دے کہ خدا کو معظ علیہ نظر کرنا غلاب کا معظ علیہ جرم غلاب کو قدر
دینا وہ یہ سمجھنا کہ آخرت میں جو کافر ملے گا وہ ان کے برتر کے مقابلہ میں برتر ہو گا ہو گا۔
حالانکہ یہ سمجھنا نفس قرآنی حسیب از وفاق کے خلاف ہے۔ اس لئے قاضی صاحب نے غلاب عظیم کا معظ علیہ
بیان فرمایا تاکہ یہ تو ہم پیدا ہو سکے۔

تقسیم ہیں۔ ومن الناس من يقول انہ یسأل من قاضی ما سب ربا آتین بیان کردہ ہے کہ جو کافر دوسرے کو فحشہ میں توڑ کرانے کے بعد کہ اوصاف مجدد بیان ہوئے تھے اس کے بعد منزل علیہم کا حال جو ظاہر تھا بیان میں لوگوں کے لئے قرآن انرا لکھا تھا: عز وجل قرآن: انما اسلام کے فروغ کے بعد ان کے تین گروہ ہو گئے ایک گروہ ان لوگوں کا ہے جو اعلیٰ مرتبہ پر بیعت قلب ایمان لائے اور خدا پر ایمان دونوں کے اعتبار سے اسلام کے حلقہ تکمیل میں ہو گئے دوسرے گروہ ان لوگوں کا ہے جو آیات و دینیات کا مشاہدہ کر لینے کے باوجود اپنے کفر پر ظاہر و باطن کے اعتبار سے جیسے پہلے جس طرح ان کا دل کفر کی گندگی سے ملوث اور غیث باطنی میں اللہ غیث اس طرح اپنے ظاہری ملازمین سے بھی اس کا ثبوت دیتے تھے۔

اور دوسرے گروہ ان لوگوں کا ہے جو درختے تھے یعنی حقیقت تو وہ کافر تھے اور اپنے قلب کے اعتبار سے دوسرے گروہ کے مشرک تھے۔ مگر دنیاوی مقاصد اور جان و مال کی حفاظت کے لحاظ ظاہری رکھ رکھاؤ سے ایمان ظاہر کرتے تھے اور زبان کے اعتبار سے پہلے گروہ کے شریک تھے انہیں کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بئس السائق کثیر الشاة العاجزۃ بین الغنیں یعنی منافق کی مثال اس ظالم زبیر کی کی ہے جو ترکہ خدش میں دور پوزن کے درمیان حیران دسر گردن چورتی ہو سکے اس روز میں آجانی ہے کہ میں اس میں کھن جاتی ہے۔

اللہ سبحانہ سے پہلے ان گروہ کا ذکر فرمایا اس کے بعد دوسرے کا اور یہاں سے تیسرے گروہ کا ذکر فرمایا ہے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ جو کلمہ براعت منہ فقیہ عند اللہ مبعوض ترین جواعت تھی اس نے اللہ تعالیٰ سے ان کی منافقت کو نمایاں کرنے کے لئے مستقل بیان وارد کیا اور فرماتے ہیں: اسباب سے ان کی خباثت کو آشکار کیا فرمایا: چنانچہ کہیں: "راشیعہ دین" فرمایا کہ ان میں جاہل زمانہ ان قرار دیا۔ اور کہیں مؤلف پر اور ان کے تعلقین استہزاء و استہزاء اللہ اللہ کے الفاظ سے رو بہ کو قابل غصہ ظاہر کیا۔ بعد میں لی طبعاً ختم میں پر نظر ڈالنے تو ان کی گواہی اور سرکشی کے نیچے نظر آتے ہیں اور شکر کمال اللہ است و قد زانی کے قصص و حکایتیں بخواتین میں خود کیے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے فواید ان کے فواید اور بزرگی کفر کی صفائے کے سلسلے میں کہاؤں میں کہ ان کی بدنامی اور بدحواسی کو نکھار دیا ہے اور اس پر کثرت میں کی بیکر پروردگار نے ان اللہ انقیض فی اللہ کہ الاسفل من المستار کا اسفل فرما کر منافقین کو بہنم کے سبب نیچے طبقہ کا مستحق قرار دیا ہے۔

وخصتم من امر باسطنیہ علی نقض الخیرین اس عبارت سے قاضی صاحب جلد ۱ من الناس کے عطف پر کیا کہ وہ ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ حضرات بیان منافقین کے بارے میں وارد ہوئے اس کے مجموعہ کا حکایت مجموعہ عطف ہے اس مجموعہ کے بیان پر جو مصرع علی اللہ کے بارے میں پہلے ذکر کیا گیا ہے کہ اس بیان کے ایک ایک جملہ کا پہلے بیان کے ایک ایک جملہ پر عینی سبیل الاظہار عطف ہوا۔ اس بات کو مختصر نقطوں میں بیان کرنا سمجھو کہ یہ عطف علی اللہ کے قبیلہ سے ہے عطف جملہ علی الجملہ کے قبیلہ سے نہیں۔

و الناس اصلہ انا س لقولہم انسان و اناسی فحدثت، انہم قرعہ حدیث فہا فی لوقۃ
و عوض عنہا حرف التعریف و لذالت لایکاد یمجم بہنہما، و قولہ، ان المنا یا یطلق علی
الاناس الا سنیۃ نشاذ و ہوا اسم جمع کرفال اذ لم یثبت فعال فی ابنیہ الجمع ماخوذ من
ان، لانہم مستانسون باشا انہم انا س لانہم ظاہرون مبہرین و لذالت سموا انہم
کما سمی العجی جنۃ الاجتہاد انہم۔

ترجمہ :- اور ان کی اصل انا س ہے کیونکہ عرب دانے انسان، و اناس لانا می کہتے ہیں، جزو کو مذکر کر دیا
گیا، جس طرح کہ لفظ قوم میں دو دراصل لوقۃ تھا، جزو کو مذکر کر دیا گیا۔ اور جزو کے عوض نام تعریف ن علی کیا گیا
اور اسی وجہ سے در فعل چیز میں، جزو و نام تعریف، ایک وقت جمع نہیں ہو سکتے، نہ با سنا ع کا قول ہے
ان المنا یا یطلق علی اناسی، اناسیہنا، و ہمیں در فعل جمع ہی، ضرور شافیت، اور لفظ اناس اسم جمع ہے
جس طرح کہ زبال اسم جمع ہے کیونکہ در فعل میں خیال کا درجہ اہمیت نہیں، اولیہ ماخوذ ہے، اس از باب ضرب و جمع
اس کے کہ لفظ اپنے ہم جنس سے اس میں جمع کرتے ہیں۔ یا اناسی من باب افعال ماخوذ ہے اس کے کہ انسان درو ہے
و میں پر ظاہر میں، انھوں سے نظر کرتے ہیں، اس بنا پر تو ان کو مبہر کہتے ہیں، جس طرح سے کہ جنوں کو ان کی پوشیدگی
کی کہیہ جسے جن کہتے ہیں۔

دفعہ مذکور سے، اور جب یہ لفظ مجموعہ علی الجمود کے قبیلہ سے تفسیر تو جمع مملوت اور مملوت علیہ کے مملوں کے
در بیان من نسبت کا ہونے ضروری نہ ہو گا، بلکہ در فعلی مجموعوں کے درمیان تشابہ کی ضرورت میں آئے گی۔
مذکورہ بیان پر بھی موجود ہے اور تشابہ ہے کہ جس فرض کے لئے پہلا بیان، اور دوسرا بیان، عربی علی الکفر
نہ جزو رابطہ کی تباہت حال کو بیان کرنا ہی ہمیں فرض کئے یہ بیان میں مازلی ہو جائے یعنی منافقین کی قبیح شان

تفسیر :- اس عبارت سے تین چیزوں کی وضاحت مقصود ہے، اول الناس کی تفسیل، ثانی، دوم اس کے
صیغہ کی نوعیت، و ثالث، و ثقل، سہوا اس کے ماخوذ اور مشتق مذکر است المجرى، پہلی بات کو اختصاراً، ایوں
سمجھئے کہ کلمہ اناس سلسلے میں اختلاف ہے کہ اناس کی اصل تفسیل سے پہلے کیا حق، تو سہو بن عامر کا قول یہ
ہے کہ اناس اور اناس میں کوئی تغلیل واقع نہیں ہوتی بلکہ در فعل مستقل آتے ہیں، انام کہلا کا خیال ہے
کہ اناس اجزائے لہوی ہے علی اناس کا لغت ساکن و اور سے بدلہ ہوا ہے، در مشتق سے لغوی جن آئے، اناس
الشی اناس و انت لہجۃ میں یکیش میں حرکت و استغراب ہو، غوس اندر و برتے ہیں، مگر انہی ہر کے چھنے سے

ہے۔ چونکہ حضرت انسان اپنے بطن اور ذیقات کو دوسرے حیوانات کے نسبت زیادہ حرکت میں رکھتے ہیں۔ اس لئے ان کو ناس سے موسوم کیا گیا۔ کتاتی نے استدلال میں دس دھنوں کو مایا یا مایا اور انسان کو جیسی کیا ہے جو کہ ناس کی تصفیہ سے اور تصفیہ کی تصفیہ کو اس کی اصلیت پر عیب آتی ہے جس میں طرح تصفیہ میں داخل و سبب ان میں واقع ہے یعنی تصفیہ اجرت دار ہے۔ اسی طرح ذی تصفیہ یعنی ناس بھی اجرت دار اور ہوا متحرک آتی ہے اس استدلال کا جواب بقول امفیعل فتویٰ یہ رہا یا مسکتہ کہ جس اسم سے کہ حرف صفت کر دیتے جاتی ہیں اگر وہ صفت انتہا سے حرف باقی رہ جاتی ہیں جن کے رہے ہوئے اسم کی تصفیہ آسکتی ہو تو جاتی ہیں حرف باقی بعد از صفت کے اعتبار سے اس کی تصفیہ لے آئی جاتی ہے اس کو اصل کی صفتوں کو مایا کی ضرورت نہیں۔ پس ناس میں بعد از صفت جو کہ تین کلمات آئی تھے جن پر تصفیہ آسکتی تھی۔ اس لئے تصفیہ کے واسطے اصل کی طرف لوٹنے کی ضرورت نہیں پڑی۔ ورنہ اصل ناس کی اناس ہی ہے۔ اب قائم صاحب نے جو بیان کیا ہے وہ سیوہ اور سیور کا مسلک ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ ناس کی اصل اناس ہے جزو کو صفت کر دیا۔ سب طرح کو فرق نہیں کہیں یا یہ کہیں جو ناس طویرت نالہ محجور رہا جو میں جو کہ اصل میں الوقت تیار ہو کو صفت کر دیا گیا اور اناس کے جزو کو فرق سے اس نام تعریف داخل کیا گیا پس اس میں ہو گیا۔ اناس کی اصل اناس ہونے پر امتیاز حاصل ہے جن کھوں سے استدلال کیا ہے پہلا کلمہ انسان دو سرا اصل تیسرا اناس۔ استدلال اس طور پر ہو گا کہ انسان اور اناس ناس کے صفوں غیر نقطہ ہیں۔ پس صف کے اندر جزو آنا اس کی دلیل ہے کہ اس کی اصل جزو کے ساتھ ہے علی بن ابی القیس اناسی بھی کا صفت ہے اور جو کہ جس صف کو اس کے حسم صف اصل کی جواب لیا جاتی ہے۔ اس لئے ناس میں جزو کا آنا بھی ایک دلیل ہو گا۔ اب لفظ اناس کے بارے میں کہ یہ کسی کی ہے یا خطا ہے بعض نے کہا کہ اناس کی جیسے کو اس جیسے کو اس کی اور بعض نے کہا کہ اناس جیسے سے انسان کی جیسے متعلق جیسے سے سر جان کی زمین جزو یا اثر دوسرا اصل متعلق اس صورت میں ناس کی جیسے اناس میں طبعی تعلق کو یا سے بد لکھا کہ یار میں از غم کر دیا گیا۔ اناس ہو گا۔ امفیعل فتویٰ نے بیان کیا ہے کہ ناس کی دو مایا ہیں۔ نکرہ، صوف میں وقت نکرہ جو تو صفت جزو اس صفت صفت دو صفت کثرت دار ہیں۔ صفت دار ہی ہے۔ یوم نکرہ لکھ اناس یا ماہم۔ اور صفت کثرت

الافاناس ناسٹر ومان تان ران۔ چیل پستال نگر سہو اور دوسری حلف جنو کی ہے اولہ عرض ہونے کی صورت میں حلف غالب اور کوکا مارا ہے۔ استیجیلے یہیں کہا ہے کہ حلف سہو کے لئے کوکا کو نظیر میں پیش کرنا وغیرہ کے قول پرچہ اولہ دوسرے حضرات کے ائمہ کو کوکا کی اصل پیش قرار دیا گیا کہ وہ اصل کوکا مستقل نام سے آتے ہیں۔

وَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ دِينٌ قَبْلَ الْإِسْلَامِ يَا قَوْمِ ۚ وَبَلَّغْ رِسَالَتِي لِقَوْمٍ كَافِرِينَ

جس کا نام غائب ہے اس سے پہلے پیدا ہوا کہ جس کو دیکھ رہے ہیں کہ وہ داخل کلا بتا رہا ہو ہے جیسے ستار کا قتل ہے
 ان المثل ایہ لکھ کر اس میں اناس کے نام لکھ کر حملہ شروع کرو اور ہندوؤں سے بچیں اس طرح ہاں سے مائیں
 اس میں ستال سے خیال درج کر کے ان کا قتل ہو رہا ہے اور وہ ستار کا قتل ہے اناس میں اس نام کے داخل کر کے
 یہاں مائیں اس میں دو قتل غائب ہیں۔ پہلے وہ دھرم شروع کرے گا جو کہ اس کا جواب دے گا کہ وہ دھرم شروع کرے گا
 کہ وہ بتا رہا ہے کہ وہ ان کا قتل کر دے گا کہ وہ ان کا قتل کر دے گا کہ وہ ان کا قتل کر دے گا کہ وہ ان کا قتل کر دے گا
 اس طرح میں وہ شروع کرے گا کہ وہ ان کا قتل کر دے گا کہ وہ ان کا قتل کر دے گا کہ وہ ان کا قتل کر دے گا کہ وہ ان کا قتل کر دے گا
 بلا ضرورت ہے کہ وہ ان کا قتل کر دے گا کہ وہ ان کا قتل کر دے گا کہ وہ ان کا قتل کر دے گا کہ وہ ان کا قتل کر دے گا۔

[illegible][illegible]

اس میں رد والی المادہ ضرور رکھتے ہیں۔ اس کے برخلاف جی کہ

ناتشہا یکہ اسم جیہ وہ جیہ ہو خلاف تناس و اور وہ ہو بلکہ جیہ حقیقی کے کہ وہ موافق تناس ہوئی ہے مگر ملحوظ رہے کہ اسم جیہ کی حقیقت مذکورہ وفاق کے نزدیک ہے اہل لغت کے یہاں اسم جیہ اور جیہ میں کوئی فرق نہیں۔ پس بخلاف میں سے جس نے بھی تناس جیہ ہونے کا دعویٰ کیا ان کی مواہل لغت کی اصطلاح ہے اندر دھونی بر سبیل خالی ہے۔ مگر زعفرانی کی اناس کے بارے میں رائے یہ ہے کہ وہ جیہ کسیر ہے حاصل میں اناس بکسر البزہ و خا۔ پھر کسر کو کسر سے بلند یا گیا جس طرح سکاڑی کے ٹھوس میں کو کتب سے بلند یا گیا۔ زعفرانی کے اس فرق فکر سے البرجیان کو اتفاق نہیں ہے چنانچہ انہوں نے اس کی تردید کی ہے۔

اذ لم یثبت فعلی فی ابئیتہ لجمہ الا یہ عبادت اسم جیہ ہونے کی دلیل ہے لیکن اناس اسم جیہ سے جیہ نہیں۔ اس لئے کہ اولاً جیہ میں مثال جمع لغت کا وزن ثبات نہیں اور اناس فعلی کے وزن پر یہ بند ایچ نہیں ہے لہذا اسم جیہ ہے۔ قاضی صاحب کی اس عبارت سے ان لوگوں کی تردید بھی ہو گئی ہو سمیت کے قائل ہیں اور اسم جیہ کی اس تعریف کی طرف جس راستہ ہو گیا ہو سب سے منبر پر پہلے ذکر کیا ہے صدر الافاضل کے چند اشکال ہیں جن میں میں انہوں نے یہ ظاہر کیا ہے کہ صرف آخر کلمات ایچ ہیں جو فعلی کے وزن پر ہونے کے باوجود جیہ ہیں۔ مثلاً یہ ہے

ما صد کا غیر تناس ÷ ہی جمع و ہی قی اولان فعلال

فتوم در باب و سراز ÷ و عراق و عسیرم و رخصال

و ظوار جیہ ظنر و سارا ÷ جیہ بسط بکتر نیست افعال

تو اسم تو اسم کی جیہ ہے جو اولیٰ یہ۔ ثبات اس کا واحد ہی ہے وہ کبریٰ جس نے بھی جیہ جناب و ظوار قریب کی جیہ ہے۔ نیل کا ہے۔ عراق عرق کی جیہ ہے۔ وہ ہڑی جس پر ہے گوشت انار یا گیا ہو معلوم بھی عراقی ہی کے معنی میں ہے۔ رغال ماس کا واحد رغل یا رطل ہے۔ دہ کا واحد دیر۔ ظوار ظلیز کی جیہ ہے۔ رورہ چائی۔ بت ما بسط ہا لکھی جیہ ہے وہ ازمنہ جو اپنے جیہ کے ساتھ تیار ہو جاتے۔

ما خود من ماس لا نھم یثا نشون با شالھم الخ۔ یہ حق ثابت ہے لیکن اناس کے ما خود من کی توضیح اس کا حاصل یہ ہے کہ اناس کا ما خود من مجرد بھی ہو سکتا ہے اور مزید بھی مجرد ہونے کی صورت میں بین احتمال میں یا درست ہیں۔

اقت انشہ۔ ان کے چلنے دو مصدر و کرم سے آئے ہیں۔ اور تیرا غیر ہے۔ تینوں کے معنی انش حاصل کرنا اور یہ ہمارے باقی مسئلہ آتامہ کی وقعت کے لئے اللہ کو ان طلب ہانے کے معنی میں کہتے ہیں۔ اس تقدیر پر انسان کیو پر سیر یہ ہوگی کہ چونکہ وہ بھی اپنے ہم معنیوں سے انش حاصل کرتے ہیں اس لئے انہیں انسان کہتے ہیں۔ اور ان انسان اپنے اشمال سے انش اس لئے کہتے ہیں کہ وہ معنی الطبع میں ہیں ناچنی زندگی گذارنے میں ان کی معیشت محتاج ہیں۔ اور معنی کہتے ہیں جنی نوع انسان کا انکے ہو کر باہمی تعاون و تدارک سے غذا اور مکان و تسکین وغیرہ کا حاصل کرنا اور یہ چیزیں انسانی کے ممکن نہیں۔ اس کے برخلاف دوسرے حیوانات کہ وہ جنسی الطبع ہوتے ہیں۔ سبج کہلاتے ہیں۔

واللہم فیہ للجنس ومن موصوفۃ اذلا عہد فکانہ قال ومن الناس بقولہ
اور اللہ ہی واسعد ہودہم الذین کفوا ومن موصولۃ ضم اور ہا ابن ابی واصحابہ نظر

ترجمہ :- اور ہم تعریف الناس میں جنسیت کے لئے ہے اور اس صورت میں اس موصوفہ ہو گا اس لئے
کہ الناس کی جنسین مصداق کا پتہ سے کوئی علم نہیں جو گویا اللہ تعالیٰ نے یہاں فرمایا "ومن الناس ناس یقولون
کہ لوگوں میں سے کچھ ایسے ہیں جو کہتے ہیں یا اللہ تعریف عبد خدا جن کے لئے ہے۔ برہان تقدیر میں موصولہ ہو گا
اور الناس کا موصود خدا ہی۔ الذین کفوا وہاں ہیں جن کا بھی ایسا ذکر نہ ہوا۔ اور اس موصولہ سے مراد ان ہی اللہ
اس کے ساتھ اور اس جیسے دوسرے لوگ ہیں۔

اور ماضی الاثنان الاثنان ہے۔ ولا انقلاب الاثنان تعاقب۔

یعنی اس انسان لفظ انسان کے ساتھ اس لئے موصوم ہے کہ دو ایسے ہم منسوبی سے اس حاصل کرتا ہے اور
تکلیف کا نام تکلیف میں اس لئے ہے کہ دو ہر لمحہ ملتنا رہتا ہے اور اگر اس کا آغاز نہ ہو تو اس میں دو خصال
ہیں۔ باب افعال سے ایسا ہو یا باب مفاعلہ سے اثنان۔ ایسا اس کے معنی دکھاتا جیسے فرمان باری انیس
میں جانشین مفعول ناظر ترجمہ حضرت مومن نے کہہ طور کی طرف آگ روشن رکھی۔ موات کے معنی مواتی اور
الطاف دہرائی کرنا۔ اگر ایسا سے مفعول ناظر ترجمہ تسمیہ انسان کا دوسرے میں بر غبار ہونا اور محسوس نہ ہونا
ہونا قرار پائے گا جس طرح جنوں کو ان کی پرستیدگی کی وجہ سے کہتے ہیں کہ چونکہ جن میں پوسندہ ہونے کے
معنی میں ہے۔ اور اس وجہ انسان کو کہتے ہیں کہ چونکہ اس کی کھان ظاہر و باطن ہے اور بظہر ظاہر کی کھان کا کہتے
ہیں جس طرح آدم باطن کو کہتے ہیں یا مویلیہ کہ وہ جسم تو دوسرے مفعول میں جس پائی مایہ کہ کہہ کہ وہ بھی
انسان کی طرح مفعول ہے پس انسان کی تسمیہ کیا معنی رکھتی ہے؟ جواب تسمیہ میں اور اثنان داخل خبر سے ماننے ہو مفعول
میں غلام اشکان۔ اور اگر موات سے مفعول ہو تو وہ تسمیہ ظاہر ہے مگر قاضی کے حکم سے معلوم ہو نہایت کر ان کی مراد
ان سے باب افعال کا مصلح ہے۔

مسلک یہاں ہے کہ قاضی صاحب کا حکم کہ کلام سے متعارف ہے کیونکہ انہوں نے کہا کہ ہر لفظ کو مشتق بنانے کی ضرورت
نہیں۔ دررشت تفسیر لازم آئیگا پس لفظ انسان مشتق نہیں ہے اور قاضی صاحب اس کے اشتقاق کا دعویٰ
کر رہے ہیں جناب قاضی صاحب نے اخذ کا لفظ استعمال کیا اور یہ اشتقاق سے ناہیہ جس کا مطلب یہ ہے
اگر انسان کا مفعول انسانی صرف اس میں کہہ کہ دو قول کا مادہ ایک ہے معنی نے انسان کی وہ تسمیہ لسانی
کو قرار دینا ہے اور مفعول ماضی مایہ استعمال بقول تھلا تفسیر دای آدم اول بعد از غزل۔

انفسیں :- تاہن صاحب ناس کی حقیقت واضح کر چکے تو اب اس کے اعلیٰ نام اور اس کے بارے میں بحث
 کر رہے ہیں۔ اور ہر دو کا مصداق متعین قرار ہے ہیں۔ حاشیہ صفحہ اولیٰ میں اس عبارت کا خلاصہ اس طور پر
 نقل ہے کہ انسان کا اعلیٰ نام نہ حال سے خالی نہیں جس کیلئے ہے یا بعد از اس کیلئے۔ یہ تقدیر اصل میں مکرر و متغی
 ہو گا تاں اس میں معنی میں اور یہ تقدیر مثال میں موصوفہ ہو گا اور اس سے بالخصوص منافقین اور اس کے ہم صفات
 کی متغیہ جماعت مراد ہوگی۔ اب سوال یہ پیدا ہو گا کہ جنس کی صورت میں کن کو موصوفہ اور عہد کی صورت میں
 موصوفہ کیوں قرار دیا گیا۔ اس کے برعکس بھی ہو سکتا تھا۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ نسبت اور استقلال کا ناما تھا
 رکھتے ہوئے اس میں غلبہ کی گنت ہے۔ نسبت تو اس لئے کہ جب انسان کے اعلیٰ نام کو جنس کے لئے لیا گیا تو چونکہ
 جنس میں کوئی تعین نہیں ہوتی لہذا یہ نام جو ہے اس لئے جب اس میں بریں تعین داخل کیگا اور اس میں جنس کی
 اس کے ذریعہ تفصیل کی گنت ہووے بعض افراد میں یہیم ہوئے اور ظاہر ہے کہ یہیم کی تعین کیلئے مکرر میں مناسب
 ہے۔ اس لئے جنس کی صورت میں مکرر موصوفہ قرار دیا گیا۔ اس کے برعکس جب نام عہد خارجی کے لئے مانا
 جائے تو چونکہ ناس متعین ہیں اس لئے ان کے بعض بھی متعین ہوں گے۔ اور متعین کی تعمیر
 کے لئے مکرر موصوفہ قرار دیا گیا۔ اور یہ استعجال اللہ تعالیٰ
 کے فرمان میں موجود ہے۔ ”من المؤمنین رجال صدقوا ما عودوا بہ من عند ربہم من قبلہم وہم علیہم
 شہیدون“ اور ”منہم الذین یؤذون البغیہ“ (کافروں میں سے بعض ایسے ہیں جو بغیر خدا تعالیٰ کے وسیلے
 کو تکلیف پہنچاتے ہیں) میں چونکہ ہم سے افراد میں نہ ہوتا ہے اس لئے ان کے بعض کو تعمیر کرنے کے لئے اسم مکرر
 مکرر ہے۔ بعض نے یہ شبہ پیدا کیا ہے کہ انسان کے نام تعریف کو جنس پر محمول کرنے کی صورت میں کلام مفید
 معنی نہ ہو گا۔ کیونکہ اس میں خبر مقدم اور اس بقول الی آخرہ مبتدا موقوف ہے۔ پس مبتدا خبر کے الفاظ سے خبر مقدم
 یہ ہو گا۔ بعض لوگ جو کہتے ہیں جنس ناس میں سے ہیں اور یہ بات یقیناً قائلین کا جنس ناس میں سے ہونا تھا۔
 کو پہلے ہی سے معلوم تھا کیونکہ انسان کے عہد وہ کلام اور کو ان کہہ سکتا ہے پس فائدہ حاصل نہ ہوا۔ جواب :-
 یہ کلام بطور توجہ کے معنی اللہ تعالیٰ پر کیا جاتے ہیں کہ ایسا کہتا اور اس میں صفات رکھنا انسانیت کے خدائی
 ہے یہ تو جان کی باتیں ہیں پس پہلے تو یہ تھا کہ اس کو انسان کہتے مگر توجہ کے لئے ان کو جنس ناس سے قرار
 کرتے ہو۔

فانهم من حيث انهم صمموا على التفاتى دخلوا في عدد الكفار المختوم على قلوبهم
واختصاصهم بزيادات زادوها على الكفر لا ياتي دخولهم تحت هذا الجنس فان الاجتناب
انما تنوع بزيادات تختلف فيها ابعاضها فعلى هذا تكون الآية تقسيم للتقسيم الثاني

ترجمہ یہ: اس لئے کہ منافقین صمم علی التفاتی ہونے کی وجہ سے کفار کی تعداد میں داخل ہیں جن کے قلوب پر
ہر گاہ جائے کہ اور ان کا ان چیزوں کے ساتھ قطع ہونا جو انہوں نے کفر کے ساتھ کچھ نہیں دیکھا اور انہیں دیکھا وغیرہ
ان کے صمم علی الکفر کی غمراہی میں داخل ہونے سے آتی نہیں۔ اس لئے کہ جناس ان زادہ اضافہ کی
بنیاد کر کہیں میں ان جناس کے افراد ایک دوسرے سے متاثر اور جدا ہوتے ہیں نوع بن جاتی ہیں پس اس
صورت میں ثابت دین الناس قسم ثانی یہاں ایک قسم ہوگی۔

تقسیم اس پر یہ ایک اشکال کا جواب ہے۔ اشکال یہ ہے کہ کلام بعد کی صورت میں ناس سے الذین کفروا یعنی صرنا
علی الکفر مختوم علی قلوبهم مراد ہیں یعنی من بقول یعنی منافقین کہ ان کا بعض قرار دیا گیا اور بعض قسم میں داخل
ہو رہے۔ حالانکہ منافقین الذین کفروا میں داخل نہیں کیونکہ منافقین میں وہ خصوصیات مثلاً ملامت یا پائی جا
ہیں جو الذین کفروا میں موجود نہیں پس دو قول دو جدا جدا چیزیں ہیں۔ پہلا صریح فیصل بعض البذل کہنا صحیح نہیں
اسی طرح انما بقول یعنی الذین کفروا کہنا درست نہیں۔

جواب۔ الذین کفروا سے صرنا علی الکفر مراد ہیں صرنا علی الکفر جزا وظاہر مراد نہیں جو کہ منافقین
کی قسم ہیں۔ اور صرنا علی الکفر مترادف جنس کے ہے۔ مجاہدین منافقین اس کے انواع ہیں پس صریح
نوع اپنی جنس کے تحت داخل ہوتی ہے اور اس کا اختصاص دخول سے مانع نہیں ہوتا اس طرح منافقین
صرنا علی التفاتی ہونے کی وجہ سے الذین کفروا میں داخل ہوں گے پس اس صورت میں آیت تقسیم ثنائی کی
حاصل ہوگی مگر الذین یؤمنون بالغیب سے الشیخ نے استدلال کی دو قسمیں کر دی۔ مؤمنین صرنا علی
الکفر تقسیم اولی ہوئی۔ مجاہدین قسم ثانی یعنی صرنا علی الکفر کی دو قسمیں ہوئیں۔ مجاہدین منافقین۔ پس
توضیح سے معلوم ہوا کہ صرنا علی الکفر ایک جنس تھی اس نے مجاہدین اور منافقین کی شکل میں اگر دو
قسمت نوعوں کی حیثیت اختیار کر لی۔

واختصاص الایمان باللہ وبالیوم الآخر بالذکو تخصیص لما هو المقصود الاعظم
من الایمان وادعاء بانهم احتازوا الایمان من حیث انبیہ ولما هو باقطنر ید۔

ترجمہ :- اور ایمان باللہ اور ایمان بالیوم الآخر کو خاص طور سے ذکر کرنا اس چیز کو خاص کرنا ہے جو میں
ہے کہ افراد میں سے ایسا کا عظیم ترین مقصود ہے اور اس بات کا دعویٰ کرنا ہے کہ ہم نے ایمان کے دخول کو شواہد
کو اپنے اندر لے کر لیا ہے اور اس کے دخول طریقوں کو اپنے اندر محفوظ کر لیا ہے۔

تفسیر :- یہ ایک سوال مقدار کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ منافقین کا مقصود اظہار ایمان ہے ہذا اس
موقع پر ان تمام چیزوں کو ذکر کرنا چاہیے جن پر ایمان لانا فردی ہے صورت ان دو پر ایمان رکھنے سے ایمان
محقق نہیں ہوتا۔ اس کے تا میں صاحب نے چار جواب دیے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ ان دو کی تخصیص اس لئے نہیں ہے کہ منافقین کے نزدیک یا باری تعالیٰ کے نزدیک
اور چیزوں پر ایمان رکھنا ضروری نہیں تھا بلکہ بات یہ ہے کہ تمام ایمانیات میں مقصود اعظم میں دو چیزیں ہیں ہذا ایمان
کو اس کے اہم اجزاء سے تعبیر کرنا اور یہ ان دو چیزوں پر ایمان رکھنا ثابت ہوگا تو جو کہ یقین ایمانیات انہیں
پر مستقر رہیں ہذا اعتقاد ہے ثابت ہو جائیں گی پس ان دو کی تخصیص ان کے مقصود اعظم میں کی وجہ سے ہے۔

اور دوسرا جواب داد عاء بانہم انما سمعہ جس کا حاصل یہ ہے کہ بطور راۃ غیر ثابت تھا کہ ہم نے سون
ہے کہ کن بھی چیز کو نہیں چھوڑا بلکہ جیسے اجزاء پر ایمان رکھنے ہیں اب کیسے ثابت ہو رہا ہے سو اس طور پر کہ میں
چیز کے دوسرے ہوں جب اس کے دخول سر میں کو پہنچ کر لیا جائے تو وہ ساری کی ساری اکٹھا ہو جائے گی
پس اسی طرح ساری ایمانیات کے دو پہلو ہیں ایک مقدار۔ دوم مقدار۔ اللہ تعالیٰ مقدار میں اور یوم آخر مقدار

ہے پس جب دو چیزوں پر ایمان کا دعویٰ کر دیا تو کو باہم الفہم اس بات کو ثابت کر دیا کہ ہم اس کے بیچے احراز
پر ایمان رکھتے ہیں اس بات پر توجہ رکھنا چاہیے کہ یہاں دخول افعال ممکن ہے یہیں ہو سکتا ہے کہ منافقین
یا خصوص مانع دعویٰ میں انہیں دو کو ذکر کرتے ہوں اور اللہ تعالیٰ نے ویسا ہی نقل فرما دیا اس صورت میں
تخصیص منافقین کا فعل جو تھوڑا بہت ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں دو کی حکایت کی جو اس صورت
میں تخصیص اللہ تعالیٰ کا فعل ہوگا مگر سو وقت بالخصوص تخصیص کو منافقین کا فعل قرار دیا جائے اس

وقت و جہ تخصیص وہ دو ہیں جن کی وجہ سے ایمان ہو جس اور بر تقدیر ثانی و جہ تخصیص آگے بیان ہو رہا

وايذا ان بانهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه فكيف بما يقصصون به النفاق لان القوم كانوا يهودا وكانوا يؤمنون بالله وباليوم الآخر لما اكلوا ايمان لا اعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد وان الجنة لا يلد خلها غيرهم وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة وغيرها ويريون المؤمنين انهم امنوا مثل ايمانهم وبيان النفاق عذبهم واخر ظلمهم في كفرهم لان ما قالوه لو صد رعنهم لاعلى وجه النفاق وعقبتهم عقبتهم لم يكن ايماننا كيف وقد قالوه تمويهاً على المسلمين -

ترجمہ :- اور (وجہ ثالث) اس بات کا اعلان کر دینا ہے کہ یہ لوگ جس دعویٰ میں اپنے کو مخلص سمجھتے تھے اس میں بھی منافق ہیں تو جبکہ اس دعویٰ کا کیا حال ہو گا جس سے مخصوص ہیں نفاق ہو اور یہ اعلان کیوں ہوا اس لئے کہ یہ اپنے لئے والی جماعت یہودی میں تھے اور یہود اللہ اور یوم آخر پر الیا ایمان رکھتے تھے جو علم کے دہر میں تھا اس لئے کہ وہ خدا کے مشابہ بالخلق ہونے کا اور اس کے صاحب ولد جو نیک عقیدہ رکھتے تھے اور یہ بھی کہ جنت میں یہودی کے سوا اور سزا نہ جاسکے گا اور یہ کہ نارجمان کو صرف چند ايام کے لئے جھوٹے گی اور اس کے علاوہ بہترے فاسد عقیدے رکھتے تھے اور کوشش کو کرتے تھے کہ ان کا ایمان بھی یونہی کے بیان کی طرح اوراد و زبانی بات درخشاں اور افلاک کو گونج کر آئے اور یہ بھی کہ یوں کہیں اللہ حق اور وہ غیر حق ہے نہ کہ مادی و جسمانی اور ان کا عقیدہ وہی رہتا ہے ایمان میں شراکت یونہی تو جہاں اس وقت کیسے بدل گئی تھیکہ وہ باقی انہوں نے سدا قبل کو قریب دیکھ کر ان کا مافی الاثر لکھ لیا ہے۔

تفسیر :- یہاں سے تخصیص باللہ وبالیوم الآخر کہ ان دونوں کو بیان فرما رہے ہیں جو تخصیص کو عمل باری مانگے صورت میں ہو سکتی تھیں ان میں کی پہلی وجہ کا حائل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان دونوں تخصیص کے اعلان کرنا چاہتے ہیں کہ ان تین اپنے تمام مقدمات کے اندر منافق ہیں اور یہی اعتقاد ان کے سلسلہ میں ان کا ظاہر ماحول کے خلاف ہے جن کے ان مقدمات (یعنی اللہ اور یوم آخر) میں ہیں جن کے اندر اپنے کو مخلص سمجھتے ہیں اور خود کو مخلص اس لئے سمجھتے تھے کہ یہ لوگ یہود تھے اور یہود اللہ اور یوم آخر پر اعتقاد پر ایمان رکھتے ہیں پس ان دونوں کو اگر زبان سے بھی ظاہر کر دیں تب بھی نفاق نہ ہو گا مگر ان دونوں میں ان کو منافق قرار دیا گیا اس لئے کہ یہ لوگ اللہ کے بارے میں تشبہ اور صاحب ولد ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے چنانچہ جن اس آیت نے حضرت موسیٰ سے کہا تھا "اجعل لنا آیتاً کہ الہم المرعۃ" یہاں خدا کو نبیوں کے

وفی تکویر الیاء ادعاء الایمان بكل واحد علی الاصلۃ والاصحاح۔

ترجمہ :- اور ہر کو مکرر ذکر کرتے ہیں ہر واحد پر بالاصلاح ایمان لانے اور اس پر عینت گان کے ساتھ جے رہنے کا دعویٰ ہے۔

والقیر منکد مرثیہ، ساتھ فقیر دی ہے۔ اور عزیزین اللہ سے منلو کے صاحب ولد ہونے کا عقیدہ ثابت ہو رہا ہے۔

اور یوم آخر کے سلسلہ میں ان کے مقام پر تھے کہ جنت کو اپنی جائز سمجھ رکھا تھا۔ مہیسا کہ "لن یلخل الجنۃ الا من کان ہوذا" سے ثابت ہے اور نافرین کے بارے میں کہتے تھے کہ اس جتنے داخل جگم ہوا ہے۔ انہوں نے گو سلاہ پرستی کی ہے اتنی مدت ہم دوزخ میں رہیں گے اس کے بعد اس جنت ہی جنت ہے اس طرح اور میں خراب عقیدے تھے۔ مثلاً کہ اہل جنت جنت میں نہ کچھ کھائیں گے نہ پئیں گے اور نہ نکاح کریں گے صورت خورست گوارہ و اول سے لڑتے نہ دوزخ ہوتے رہیں گے۔

غرض بداد و معاد کی تعلیم ان کے ایسے ایسے عقیدے تھے اور ان کی شریعت میں کوئی حیثیت نہیں اور جب ترسوں سے ملتے تھے تو رہنما بگرتے تھے کہ میں تفصیلات کہہ سکتا تھا تم ایمان رکھتے ہو عیناً ہی تفصیلات کہہ سکتا تھا ہم میں ایمان رکھتے ہیں اور یہ کھلا مذاق ہے۔

شعبہ پہلا ہوا کہ جب یہ لوگ اپنا ایمان ایمان جو نہیں سے مشابہ ظاہر کرتے تھے تو ہم پر پائے کو غلط کہاں سمجھتے تھے۔ میں ناظمی صاحب کا دنیا بیٹھوں یا نہم بیٹھوں فیہ کہنا ایسے صحیح ہو گا۔ کیونکہ اصلاح میں و فساد آگاہوں میں ایک دوسرے کی حدیں دینا کا اجتماع محال ہے۔

الجواب :- بعداً اور بعداً کے اندر دو حیثیتیں ہیں ایک ان کا افات یعنی اللہ اور یوم آخر کے وجود کو حق جانتا۔ دوم ان کی تفصیلات، نفس و اثبات میں غلطی تھی اور تفصیلات میں مبالغہ و استغراق کا یہ غلطو کہنا اپنی جگہ صحیح ہے۔

وہ بیان انتفاع حشیم یہ جو غلطی وجہ جس کا ماحصل یہ ہے کہ اللہ اور یوم آخر کی تخصیص اس لئے ہے تاکہ ان کی جنات و درجات اور انفرادی الکفر و ایمان جو ملنے اور یوم آخر کے یوم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہیں اور غیر تصدیق رسالت ایمان غیر متبہ ہیں جب وہ منکر رسالت تھے تو اللہ اور یوم آخر پر ایمان رکھنے کا دعویٰ اگر برہیل اسلام میں بھی ہوتا تو معتبر نہ ہوتا۔ جب جانیکا اس وقت تک اس دعویٰ میں بھی انہوں نے دھوکے سے کام لیا۔ معلوم ہوا کہ منافقین ایسے بد اطمن از کفر میں مبتلا اور ہوشیار کہ ان کی کسی بھی بات کا اعتبار نہیں چاہے وہ اسلام کے ساتھ کیوں نہ ہو۔

والقول هو التلطف بما يفيد ويقال بمعنى المقول والمعنى المتصور في النفس العابر عنه باللفظ والمراد بالذهب جمائر أو المراد باليوم الآخر من وقت الحشم إلى ما لا ينتهي أو إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار لأنه آخر الاوقات المحدودة.

ترجمہ: بد اور قوی نام ہے ایسے کلمات کے تلفظ کرنے کا جو مفید معنی ہو اور قوی کا استعمال ان کلمات میں مجوز کا تلفظ کیا جائے مجاز ہے۔ اس طرح قوی کا استعمال اس معنی کے لئے بھی مجاز ہے جب کہ وہی میں نکتہ ہوتا ہے اور زبان سے اس کی تعبیر کی جاتی ہے۔ نیز نئے اور مذہب کے لئے قوی کا استعمال مجاز ہے اور علوم و آخر سے وقت و مشرے کے کو غیر قرین نامزد مراد ہے یا اس سے اہل جنت کے دخول فی الخلد اور اہل نار کے دخول فی النار۔

نفس پرورد۔ اس عبارت سے فاضل صاحب ایک ظہری نے کواٹھا نا جانتے ہیں۔ مشہر یہ ہے کہ متانفس کا اپنے قول امتنا باللہ وبالیوم الآخر میں بارگاہِ محمدیہ کے ہیں۔ اس کے بعد حضرت معصوم علیہ السلام پر دو ہوتو معصومین میں عری جبار کا اعادہ خود فروری ہو جائے جیسے مرثیہ و جزیرہ میں معصومین کی صورت میں اعادہ جاری فروری نہیں اور امتنا باللہ وبالیوم الآخر میں معصومین علیہ السلام پر مرثیہ و جزیرہ میں بارگاہِ محمدیہ کا اعادہ جاری فروری ہے۔

ان دونوں پر مالک خفایاں تیراں تفصیلی رکعت ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ عموماً مرتبہ حیث: انجیل و عہد یا احادیث کے ضمن میں دو مرتبہ تراویح مان رکھتے ہیں۔

دوسری حکمت یہ ہے کہ اس بات کا دعویٰ کرنا ہے کہ ہم ان دو فعلیٰ جنیریل پرنسپلز کے ساتھ ایمان لے گئے ہیں اور اس سوال کا کہ آئندہ ہم اس یہ دو فعلیٰ حکمتیں کیسے حاصل کریں گے جواب یہ ہے کہ ہمارے بارے میں اور حرف فعلیٰ یا شیعہ فعلیٰ کے معنی کو اس حکمت پر جو کیا کیسے ثابت ہے اور پھر یہ کہ ہم نے اس کا پورا پورا خود عمل کا کچھ نہیں ہے تو گویا حرف پروردگار کو خبر دینا کہ جو کیا دیکھتے ہیں آئندہ اللہ و بالیوں کی تقدیر میں عبارت آیتا باللہ و امتنا بالیوم والاخرہ کو۔ اور جب آئندہ دو فعلیٰ میں سے ہر ایک پر داخل ہوگی تو دو فعلیٰ مستفاد ہوں گے چونکہ ہذا مستفاد کا دعویٰ ثابت ہو گیا اور جو کہ تکرار فعلیٰ مفید تاکید و تقویت ہے اس کا مستفاد نہ ہونا ایمان کا دعویٰ بھی ثابت ہے۔

نفسہ است۔ چو کہ بقول قول ہے مشتق ہے اس نے تاحی صاحب قول کی تشریح کہ یہ ہیں نیز ہوا آخر کی مراد اور اس کی وجہ یہ کہ جو بیان فرمایا ہے اس قول کے واسطے ہی حقیقی، یا ناقص قول کی حقیقت تلفظاً باللفظ کا نام ہے یعنی ایسے کلمات کا تلفظ کرنا جو کسی معنی کو مفید ہو اب اس معنی میں ہر وہ معنی مفید ہو جس کی ضرورت ہے کہ قول ان کلمات کو کہہ کے تلفظ کا نام ہے جو نسبت اسناد پر بدلات کریں اس دور کے مذہب کی تائید چند آیات سے بھی ہوتی ہے ارشاد ہے من یقول آمنا اس طرف سے قولوا آمنا معکم ان دونوں قول میں قول کے مصداق ہے کہ ایک اسنادی ہے خیرات یہ بھی کہ قول کے حقیقی معنی مصدر تلفظ کے ہیں۔ پھر ہمارا قول اور مقولہ کے معنی میں بطور سید الفصول باسم المصدر استعمال ہونے لگا۔ جیسے طلق معنی تعلق اور لباس معنی باللباس اور جھول معنی تکانی ہیں اس دور میں بہت پانی کیس میں اصل قرار پایا اور پیلے معنی میں مترک ہو گیا۔ گویا قول کے حقیقی معنی قول کے ہوتے۔ پھر اس سے ہمارے دور کے دوسرے معنی میں مستقل ہونے لگا۔ اول معنی متصور فی النفس یعنی کلام نفس کے معنی میں جب کو الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور یہ الھاق آیت۔ ویقولون فی انفسہم لولا یعنی ہا اللہ جہا بقول میں جو کہ اس کے کہ لولا یعنی ہا صرف وہ تک مدد و تھانہ بان سے اور انہی کی کیا تھا مگر اس کو بقولوں کا مقولہ قرار دیا گیا۔ اور تکلفین نے تشریح کی ہے کہ قول کا استعمال کلام نفس میں حقیقت ہے۔

دوسرے معنی رائے کے ہیں معنی استدلال اور اجتہاد سے حاصل ہو نہوالا عقیدہ خواہ وہ عقیدہ متفق علیہ ہو یا مختلف فیہ حیرے معنی مذہب کے ہیں یعنی اجتہاد سے حاصل ہو نہوالا وہ عقیدہ جس میں دوسرے مجتہد کا اتفاق ہو۔ اس تشریح سے واضح ہو گیا کہ رائے مذہب کے علم ہے نیز نہ وہ بہ بیشتر مسائل شرعی میں بولا جاتا ہے بخلاف انوائے فائدہ مطابق عینی الشریعات وغیرہا علی السواء مثلاً یہاں بولنا کہ ان تینوں میں نماز اور سن حقیقی کے درمیان غلاف کیا ہے؟

اجواب :- قال مدلول کا بھی علاقہ ہو سکتا ہے اور نسبت کا بھی اس حیثیت سے کہ لفظ بقول وال ہو تلبہ الہ عینوں معنی پر بخلاف قال مدلول کا ہو گا۔ اور یہ استفعال قصیدۃ المدلول باسم الدال کے طور پر ہو گا اور اس حیثیت سے کہ یہ تینوں چیزیں تلفظ الفاظ کا سبب بنتی ہیں یہ استفعال قصیدۃ السبب باسم السبب کے طور پر ہو گا۔

والمواد بالیوم الآخر: یہاں سے لفظ یوم آخر کی مراد اور وجہ تسمیہ بیان کر رہی ہیں جس سے قول مجھے کہ یوم کے تین استفعال ہیں۔ لغت میں مطلق وقت کے معنی میں اور شریعت میں اس مدت کے معنی میں جو طلوع صبح صادق سے لیکر غروب آفتاب تک کے اور عرب میں وہ مدت جو غروب شمس سے طلوع آفتاب تک کے۔ یہاں یوم لغوی حیثیت سے استفعال بعد از مراد اس سے یا تو وقت شمس کے غروب سے تباہی زمانہ ہے۔ بری تقدیر ہو تو آخر کتا کا ہے اس ملک غیر خدائی کے بعد کوئی چیز متصور ہی نہیں ہذا یوم آخر کہنے میں کیا نا اعلیٰ ہے اور ہمارا وقت حضرت سید کو دخل جنت اور دخول و درجے تک کا زمانہ ہے اس صورت میں اشکالی پیدا ہو گا

وَمَا لَهُمْ بِبُيُوتِهِمْ أَنْ يَنْتَحِلُوا إِثْبَاتَهُ وَكَانَ أَصْلُهُ وَمَا مِنْهُ إِلَّا بِطَائِفٍ
 قَوْلُهُمْ فِي التَّقْرِيرِ بِشَأْنِ الْفِعْلِ دُونَ الْفَاعِلِ لَكِنَّهُ عَكْسُ تَأْكِيدٍ أَوْ مِثَالُ الْغَدِّ فِي التَّكْذِيبِ
 لِأَنَّ اخْتِرَاجَ ذَوَاتِهِمْ مِنْ عَدَدِ الْمُؤْمِنِينَ أَبْلَغُ مِنْ نَفْثِ الْإِيمَانِ عَنْهُمْ فِي الْمَاضِي الزَّمَانِ
 وَلِذَلِكَ أَكَّدَ الْفَتْحُ بِالْبَاءِ -

ترجمہ :- یہ منافقین کے دعویٰ کا انکار اس چیز کی نفی ہے جس کو منافقین نے جوئے کے طریقہ پر اپنے لئے ثابت
 کیا تھا اور دراصل عبادت کے اُمتواً اور جہالت تھی تاکہ ایمان کے نازل کی تصریح میں منافقین کے
 قول است کے مطابق یہ جہالت ممکن ہو جائے اس کے خلاف اس لئے کیا گیا کہ تکذیب میں جہاد اور انکار میں تائید
 پیدا ہو جائے

واقعہ یہ کہ مدت کم اس وقت کو آخر اوقات اور آخر ایام کہنا کیسے صحیح ہے جبکہ دخول جنت اور دخول دوزخ کے بعد
 بھی وقت متعین ہے۔
 الجواب :- آخر کیا وقت محدود کے اعتبار سے ہے کیونکہ دخول جنت کے وقت کی تحدید نہیں ہوگی اور
 عدم تحدید کا ماننا یہ ہے کہ تحدید ہو تو قیام طلوع اور غروب پر اور آخرت میں اس کا سوال ہی نہیں پیدا
 ہوتا۔ تاہم صاحب کے لائنہ اخترا اوقات الحمد للہ حدیث سے مراد مالی کی تقدیر پر دو قسمیہ بیان فرمائی ہے۔
 اور تقدیر اول پر دو قسمیہ ظاہر ہے اس لئے اس سے باز رہے۔

تفسیر :- یہاں نیز باتیں سمجھنی ہیں۔ لفظ اس کا قبل سے ربط۔ دوم آیت کی ترکیب پر ایک
 ظاہری اشکال اور اس کا جواب۔ سترم آیت سے متعلق علم کلام کا مسئلہ۔
 آیت کا قبل سے ربط یہ ہے کہ قبل میں منافقین کے دوسے ایمان کو بیان کیا گیا تھا اور یہاں اس کی تردید
 اور ان کے غلط انتساب کی نفی ہے اور آپ فرماتے ہیں کہ دعویٰ اور ربط دونوں میں مناسبت ہوتی ہے لہذا یہ
 آیت جو ماقبل سے مربوط ہے اس لئے تو اس کا قبل پر عطف کیا گیا۔ مصنف کی عبارت میں احتمال کا لفظ آیا
 ہے۔ اس کی نفی کی شرح یہ ہے کہ میر و س یا پہنچے سے مستعمل ہے جس کے معنی ہیں ادھوٹ الشیء لنفسہ
 یعنی کسی شے کو اپنی طرف غلط منسوب کر لیا اور منافقین نے یہ احتمال دیکھا تھا کہ ایمان جو ان کی چیز نہیں تھی
 غلط اس طرح منسوب کر لیا تھا۔

و کلان اصلہ و مضافاً یہاں سے دوسری بحث یعنی اشکال و جواب کو چھڑ کر ہے میں اس کو یوں سمجھئے کہ جس چیز کو کلام میں مفرد کیا جائے وہ مکمل کے نزدیک اہم ہوتی ہے اور اصل سے کہ دعویٰ درود و دعویٰ میں مطلقیت ہو۔

اب اشکال سے جسکہ بطلان فقہین نے اپنے دعویٰ میں اہمیت کو مقدم کیا ہے میرے معلوم جو ذیل کے تشریح جہت ان افعال کے نزدیک اہم ہے بلکہ تدریج و دعویٰ میں بھی مثل کو مقدم کر کے مضافاً کہنا چاہیے تھا تاکہ اذکار میں مطلقیت ہو جائے۔

الجواب :- خلاصہ اصل کو اس لئے اختیار کیا گیا تاکہ رد میں مبالغہ نہ ہو جائے اور یہ الفاظ اس طرح نکالتے کہ یہ کہ طور پر مستقل ہے اور کناہہ الخ من التدریج ہوتا ہے ہذا آیت کے اس آغاز میں زیادہ مبالغہ ہو گا مگر تدریج خود جہ کے الفاظ کا یہ طور ہے کہ حقیقت ایسا ان حکام مستغنی ہونا مگر وہ اور اذکار میں نہیں داخل ہوتا اس لئے کہ آیت ہذا اور جو کہ لازم مگر وہ عام ہوتا ہے اور انقطاع عام مستغنی ہے انقطاع خاص کو ہذا انقطاع مناشئین من عند انفسہن عام نہ انقطاع ایسا ان من انفسہن خاص ہو گا جس سے منافقین کے افراد مؤمنین کی غیرت میں داخل ہوئے گی نیز کہ دعویٰ خود درجہ اولیٰ ان کے انقطاع بالایمان کی نفی ہو گئی اور میرے انقطاع لازم مستغنی ہے انقطاع مگر وہ کو ہذا انقطاع لازم مگر وہ ہذا اور انقطاع لازم مگر وہ ہذا اور آیت میں انقطاع لازم نہیں کہ انقطاع لازم مراد لیا گیا اور لازم مگر وہ کہ لازم مراد ایسا ہی کہ یہ کلمات آیت اور جو کہ کناہہ مبالغہ یعنی نظر تھا اس لئے مافیہ کی خبر یہ بار داخل کی گئی جس سے نفی میں اور بھی کناہہ مبالغہ ہو گئی۔

اطلاق الکلیان محلی معنی انہم لیسوا من الایمان فی شئ و یحفظ ان یقید بما قیسوا بہ لاندہ جواب دہ اس عبارت سے ایک اشکال مفرد کا جواب دے رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ جب ماری خاتم دعویٰ منافقین میں ان کا کلمہ نہ الہ اور یوم آخر کو ذکر فرمایا تھا تو اسب میں تھا کہ اس آیت میں روئے وقت بھی ان دونوں کو ذکر فرماتے ہیں ایسا کیوں نہیں کیا گیا؟

الجواب :- درود جو ان کی جاہ پر اولیٰ ہے کہ میں یہ کہ حدیث کہ کہ ایسا ان کو مگر ہی ہذا لازم مان لیا گیا تاکہ منافقین سے اطمینان میں ان کی نفی ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ یہ خوف ایسا ان کے جس درجہ میں نہیں ہیں۔ ثالثہ یہ ان کا ایسا ہے اور یوم آخر مراد ان کے دعویٰ میں اس درجہ میں ہے۔ اب اگر الہ اور یوم آخر کو ذکر کرنے تو یہ ثابتہ حاصل ہو گیا کہ ذکر کرنے میں اس درجہ کی توجہ تفسیر میں کہ ہو سکتا ہے کہ ان دونوں کے علاوہ اور چیز پر ایمان نہ رکھتے ہوں۔ دوسری دفعہ یہ ہے کہ یہاں میں یہ متبادر اور کلمات ہے اور تدریج یہ ہے کہ دعویٰ میں دونوں کو ذکر نہیں پس بقاعدہ المسائل صادی جواب و جواب میں سوال بھی مذکور نہ لیتے یہاں میں دونوں مرادوں کے ذکر کو تدریج سے یہ معلوم ہو گیا کہ وہ اخلق الایمان کسی سوال مفرد کو کہ وہ ہے مگر شیخ زاد کی رائے اس وقت جا رہی ہے کہ اطلاق اگر کہ الشی بالباء پر مطلق ہے اس لئے مطلب یہ ہو گا کہ کناہہ مبالغہ میں ایسا ان کو مطلق نہ رکھا جس سے ذکر نہیں کیا۔

وَالْآيَةُ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَنْ ادَّعَى الْإِيمَانَ وَخَالَفَ قَلْبُهُ لِمَا نَهَى بِالْإِعْتِقَادِ لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا
لَا أَنَّ مَنْ تَقَوَّاهُ بِالشَّهَادَاتَيْنِ فَادَّخَلَ الْقَلْبَ عَمَّا يُوَافِقُهَُا وَيُنَافِيهِ لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا وَالتَّخْلُافُ
مَعَ الْكِرَامِيِّتِ فِي الشَّافِي فَلَا تَنْتَهِضُ حُجَّةٌ عَلَيْهِمْ ۔

ترجمہ :- اور آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ جو ایمان کا دعویدار ہو اور اس کا دلی اعتقاد رہا ہی باقر کے
خطوات پر وہ لا محذور ہوگا۔ آیت سے پیشین مسامح ہو تاکہ جو شخص شہادتین کا لفظ فکر کے درمیان لکھ لکھ کر
موافقت و مخالفت سے خارج ہو وہ لا محذور نہیں ہوگا اور کرامیہ کے ساتھ جو اختلاف ہے وہ مسئلہ ثانی میں ہے
ہذا آیت ان کے خلاف حجت نہیں بنتی ۔

تقسیم :- یہ مسئلہ سے تیسری بحث علم کلام کی ذکر فرما رہے ہیں حاصل یہ ہے کہ آیا یہ آیت فرقہ کرامیہ کے خلاف
حجت بنا سکتی ہے یا نہیں۔ امام رازوی کہتے ہیں کہ سن سکتی ہے اور قاضی صاحب کا کہنا ہے کہ حجت نہیں بن سکتی
اور سنن دارقطنی میں القاضی دارقطنی نے کہا کہ امام رازوی کرامیہ کا مسلک یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی نے
فرمان سے قرار یا شہادتین کر لیا حالانکہ اس کے دل میں تکذیب کا طرہ خیال ہے تو وہ کرامیہ
کے نزدیک مؤمن ہے پس اس تقریر کے مطابق یہ آیت کرامیہ کے خلاف جاری نہیں ہے
کہو کہ یہاں منافقین سے ایمان کی نفی کی گئی۔ حالانکہ ان کا یہ حال
تھا کہ نہ ان سے اقرار اور دل سے انکار اور قاضی صاحب نے فرمایا
کہ کرامیہ اور اہل سنت میں یہ مختلف فیہ نہیں بلکہ مختلف
یہ یہ ہے کہ اگر کسی نے نہ ان سے اقرار نہ کیا اور
دل اس کا بالکل خارج و مخالف ہے تو اس
میں تصدیق ہے اور تکذیب
نہ کرامیہ اسے مؤمن کہتے ہیں

اور اہل سنت نے

مؤمن نہیں کہنے میں اس اعتبار سے یہ آیت انی پر ان کے خلاف حجت نہ ہوگی کیونکہ یہاں منافقین کے
جنس ایمانی کی نفی کی گئی ہے، دل قانع نہیں تھا لہذا اس میں تکذیب موجود تھی۔

يُنَادِ عُنُوْنَ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوا الْخُدَاعِ اِنْ تَوْهَمُ غَيْرَ ذَلِكَ فَاتَّحِقْهُ مِنْ
الْمَكْرُوْهِ لِتَلْبَسَ مَا هُوَ بَصِيْدٌ مِّنْ تَوَلَّيْتُمْ خُدْعَ الضَّبِّ اِذَا تَوَارَىٰ فِيْ جُمُوحٍ وَضَبَتْ
خُدَاغٌ وَخُدْعٌ اِذَا وَهَمَ الْحَارِثُ اِقْبَالُ الْعَلِيَّةِ ثُمَّ يَخْرُجُ مِنْ بَابِ الْخُرُوفِ وَالْخَفَاءِ وَمِنْهُ
الْخُدْعُ وَالْخُزَانَةُ وَالْخُدْعَانِ الْعَرَقَانِ خَفِيَّيْنِ فِي الْعَنْقِ .

ترجمہ :- اسے مخاطب خداع یہ ہے کہ تو اپنے سینہ میں کڑا زخمی رکھ کر اپنے مقابل کے دل میں اس کے غلابت
درمید کہو گے تاکہ تو اس مقابل کو اس کے مقصود حاصل ہے یا جس چیز کے وہ درپے ہے اس سے اس کو بھلا
اور یہ خداع کیا گیا ہے اہل عرب کے حمل خداع الضب سے جب گود اپنے بل میں حصن بنائے نیز خود بے غبت
خدا و خدع اور ضب خدع سے یہ اس وقت ہوتے ہیں جبکہ گود اپنے بل میں رہتے ہوئے تنکائی کے دل میں اس کی
طوت نکلتے کا وہمید کہو گے اور پھر دوسری طوت سے نکل کر چلی جائے اور خدع کے اشتقاق معنی اخفا یعنی
چھپانے کے ہیں اور اس سے خداع اخف ہے خداع کے معنی میں اور اخفا معنی ان دورگوں کے معنی میں ہے جو گردن
میں بھی ریتی ہیں

تفسیر :- اس آیت کے اولین میں قاضی صاحب درمید میں ذکر فرماتے گئے۔ اہل خداع کی حفاظت
نعمی و عرفی اور مخدائی تو ہے۔ دوم منافقین کا مقصد خداع۔ بحث اول کے پہلے جزو کا حاصل یہ ہے کہ
یُنَادِ عُنُوْنَ باب مفاعلت کے منقل مضارع جہ غائب کا صیغہ ہے اور مجرد میں باب فاعی سے مستقل ہے۔ اصل
معنی خداع کے اتفا کے ہیں اس واسطے خداع خزانہ کو کہتے ہیں کیونکہ وہ دستور رہتات نیز خدعا ان کے اور نہار کیا
کا اس مقابل بھی ہاں معنی کو سدا و عروت میں خدع اس کو کہتے ہیں جو چہر میں مقابل کے لئے ناگوار ہیں انہیں دل میں
رکھ کر ان کے کمالات کا انذار کیا جائے تاکہ جو مقصود اسے حاصل ہے یا جس کے درپے ہے اس سے اسے ہٹا دیا
جائے پسند و با پسند مقصود حاصل تعبیر یہ قاضی صاحب کے قول عجاوین کی اور عجاوین بعد وہ سے مراد ہیں
کو شمشوں کے درپے ہے اور مقصود حاصل اور درپے کی مثال یہ ہے کہ زمین کو ایک شخص نے آباد کر دیا وہ
بہتر سے زراعت و چالاکوں سے برطوت و دیکھ کر اس سے اب اپنے اسے اب ادھو کر دیا اگر اس نے برطولی جوڑی
اور تمہارے ساتھ گھل مل گیا اب اپنے موقع پا کر اسے نقصان پہنچا دیا تو گویا آپ نے دل میں سر رختی رکھ
کر اس کے سامنے ایسا غبار کیا کہ وہ اپنے مقصود حاصل یعنی آخر ازمن المصیر سے چھل گیا اور اگر وہ بخدا
مذات کو کشش کر رہا ہو اور اس کو چالاک پڑھا کر ان کو شمشوں سے روک دیا تو عجاوین بعد وہ کی مثال
ہو جائے گی۔ اور یہ سن عربی ماخوذ ہیں خداع الضب دگرہ بل میں حصن بنی۔ اور ضب خداع اور

وَالْمُخَادَعَةُ تَكُونُ مِنْ اِثْنَيْنِ وَخَدَاعُ بَعْضِ اللّٰهِ فَيَسْ عَلَى خَاطِئِهِ لَئِنْ تَوَلَّاهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ خَافِيَةٌ وَلَا نَهْمُ لَمْ يَقْضُوا وَاحِدٌ يَعْتَمِدُ عَلَى الْوَرَادَةِ أَوْ خَدَاعُهُ رَسُولُهُ عَلَى حَقِّهِ الْمَصَافِ أَوْ عَلَى أَنْ مَعَامَلَةُ الرَّسُولِ عَلَى اللّٰهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَامَلَةُ اللّٰهِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ خَلِيفَتُهُ كَمَا قَالَ وَمَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ طَاعَ اللّٰهَ وَالَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللّٰهَ.

ترجمہ ۱۔ اور خدا دعوت کو کم از کم دو آدمیوں کے درمیان متحقق ہوتا ہے اور منافقین کا خدا کا اللہ کے قضا اپنے ظاہر میں مخفی نہیں ہے کہیں کہ ظاہر میں معنی کا انکار نہیں ہے کہ لاشہ بیان مذکور بھی ہوئے حالانکہ غلط ہے اس لئے کہ اللہ پر کوئی چیز مخفی نہیں اور اس لئے بھی ظاہر میں معنی پر نہیں کہ منافقین نے اللہ تعالیٰ کو بدھو کر دینے کا قصد ہی نہیں کیا تھا بلکہ اوست کی مراد بطور عذرت مضاف خدا دعوت رسول اللہ ہے یا مراد ہے کہ منافقین کا رسول اللہ کے ساتھ خدا کا ادا کرنا گویا اللہ سے معاملہ کرنا ہے یاں حیثیت کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے خلیفہ اور نائب ہیں جیسا کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا ومن یطع السامع سول فقد اطاع اللہ۔ ان الذین یدعونک انما یدعون الی اللہ۔

(بقیہ مرگد مشقہ، ضیقِ حجاب سے یہ اس وقت ہوتے ہیں جبکہ گوہل کے اندر سے منہ نکال نکال کر
 شکاری کے دل میں یہ وہم و گداز ہوتا ہے کہ وہ اس کی طرف آکر ہی دوسرے منہ سے نکل جاتی ہے۔
 تو صلیح گوہ خلاف مابین کو ظاہر کرتی ہے اسی طرح حضور کو بارگاہی خلاف مابین کو ظاہر کرتا ہے۔
 بعض کا کہنا ہے کہ گوہ اپنے بل و مکنار سے ایک کھجور جیسا دیتی ہے اب جب شکاری آتا ہے تو اسے کھجور
 کے لئے بل میں باغداد ڈالتا ہے بانو ڈالتے ہی کھجور نکال مار دیتی ہے اس وجہ سے کھجور کو اب غضب و گدوہ
 کا درد بان پڑتے ہیں اس اعتبار سے بھی گوہ کے اس کرتب میں خلاف مابین کو ظاہر کرتے ہیں اہل الفت
 کا کہنا ہے کہ حارثی کا ظاہر صرف گوہ کے شکاری کے لئے ہی ہوتا ہے۔

تفہیم ہے۔ اب یہاں سے دوسری بحث یعنی فی المثلین کا اور یہ بیان فرما رہے ہیں اس کو پہلی سمجھنے کے
 فی المثلین دو حال سے خالی نہیں اس میں مشاکلت ملو گا ہوگی یا نہیں۔ تقدیر ثانی کی تفصیل آگے چل
 کر یہاں جو رہے ہے بر تقدیر اول اس سوال پر آگاہ کر دے گا کہ کتنا اختلاف ہے کہ فی الواقع ہر ایک فاعل
 و مفعول ہوا اگرچہ کلام میں بظاہر ایک فاعل اور دوسرا مفعول ہو رہا ہو۔ پس مشاکلت کا تحقق اس صورت
 میں ہو گا جبکہ منافقین کو خدا دے دے اور خدا دے دے حالت باری کو بھی خدا دے دے قرار دیا جائے

حادثہ کے ذات ہادی میں مستقیم ہے کیونکہ خدا کے کذب و جھوٹ کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا پر دو چیزیں مطلق جیسے
جن کے بارے میں مطلق کہا گیا تھا اور یہ بالکل ہے اس لئے کہ خدا پر کوئی چیز مطلق نہیں ہے نیز اس لئے بھی کہ منافقین
خدا اور اللہ کے ساتھ خدا کے ساتھ نہیں کیا تھا خدا کا قصد اس وقت کرتے تھے کہ وہ خدا کو عظیم و خیر و جلیل سے
سنا مقیم اللہ کو عظیم و خیر جانتے ہیں کیونکہ اگر نہ منافقین یہود تھے اور یہ وہ خدا کے بارے میں عظیم و خیر پر مبنی
تقریر تھی جس پر انہوں نے باب مناعت سے کہتے درست ہوئے

الجواب :- یہ اسکا کلی اس وقت تھا جبکہ آیت اپنے خدا پر مبنی تھی یا کہ آیت میں بت ظاہری معنی
پیشاب :۔ لکن آیت میں تاویلات ہیں پہلی تاویل یہ ہے کہ آیت میں منعت منعت ہے بعد انعام میں تاویل دیکھو
اللہ تعالیٰ رسول کو عذاف کہ لفظ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایسا ہے اس کے قائم مقام کرنا یا اس کے اولیٰ کے اعتبار سے
زیادہ سے زیادہ رسول کا عذاف و تہنیت و تائید و توثیق ہے اور یہ ممکن ہے کیونکہ رسول عظام الغیبت نہیں بعد ان کے
ساتھ خدا کے ساتھ ہے اور دوسری تاویل یہ ہے کہ آیت میں بخاری النبیۃ یعنی عظیمہ ہے پہلی سمجھ لیجئے کہ نسبت
کی دو قسمیں :۔ اسنادیہ :۔ ایضاً عظیمہ نسبت اسنادیہ فعل کا فاعل کی طرف منسوب ہونا ضروری ہے ایضاً عظیمہ فعل
کا مفعول کی متعلق ہونا اور اس پر واقع ہونا دوسرے مفعولوں میں ہونا :۔ کہ یہ دو تعلق فعل مع فاعل علی
کواسنادیہ اور فاعل فعل مع مفعول کو ایضاً کہتے ہیں پھر اس میں سے یہ کہہ لیں کہ یہ دو تعلق ہیں

حقیقت فی النسبة الاسنادیہ :۔ بخاری النبیۃ الاسنادیہ اس طرح حقیقت فی النسبة الایضاً عظیمہ بخاری النبیۃ
الایضاً عظیمہ حقیقت فی النسبة الاسنادیہ فعل کا فاعل مابعد کی طرف منسوب ہونا بخاری النبیۃ الاسنادیہ فعل کا
فاعل خیر مابعد کی طرف منسوب ہونا حقیقت فی النسبة الایضاً عظیمہ فعل کا مفعول مابعد کے ساتھ متعلق ہونا بخاری
فی النسبة الایضاً عظیمہ فعل کا مفعول غیر مابعد کے ساتھ متعلق ہونا یہ تفصیل لازم ہے میں خود گواہ ہوں کہ آیت میں بخاری
فی النسبة الایضاً عظیمہ کی طرح ہے بخاری عین کا مفعول حقیق رسول تھا اللہ نہیں تھا لیکن تاہم اس اور نسبت کیونکہ
رسول کی جگہ اللہ کو قائم کر دیا پس آیت میں لفظ اللہ مذکور ہے کہ یہ اور سوال ہے کہ اب اختلاف نہ پڑے تھا
اب وہی یہ بات کہ تعلیم کی بنا پر اللہ کو رسول کی جگہ پر قائم کیا گیا تو تعلیم یہ ہے کہ رسول تائید ہیں اور
اللہ تعالیٰ تائید نہیں ہیں اور بات کے ساتھ کسی فعل کا متعلق ہونا بعینہ سب کے ساتھ متعلق ہونا ہے
جیسا کہ اسنادیہ :۔ اس میں طبع رسول تھا فاعل اللہ اور زبان اللہ میں یا یوں کہ انہی یا یوں اللہ اور
و از نسبت اور نسبت :۔ لیکن اللہ ہی ان آیات میں حضور کے فعل کو اپنا فاعل قرار دیا ہے تاکہ رسول
کے ساتھ کوئی معاملہ نہ کرنا گویا معاملہ کے ساتھ معاملہ کرنا ہے

و امان صورتہ صنیعہم مع اللہ من اظہار الایمان واستبطان الکلمہ وصنیعہ اللہ معہم
 باجراء احکام المسلمین علیہم وہم عند الخبث الکفار و اهل الدارۃ الأسفل من النار استقام
 لہم وانتقال الوصول علی اللہ علیہ وسلم والمؤمنین اموال اللہ فی اخلاء حالہم واجراء
 حکم الاسلام حجازۃ لہم بمثل صنیعہم صورتہ صنیعہ التماسد عین۔

ترجمہ :- اور یہ کہ منافقین جو معاملہ اللہ کے ساتھ تھا یعنی اظہار ایمان اور استقامت کو فراموش کی صورت اور جو
 معاملہ خدا کا ان کے ساتھ تھا یعنی بعض ذہیل کے لئے ان پر مسلمانوں کے احکام جاری کرنا باوجودیکہ عند اللہ
 حقیقت حرمین کا فرار و درگ اسفل کے متخلف تھے اور ان کے ظاہری ایمان کا بدلہ دینے کے لئے رسول اللہ اور جو شخص
 کا حکم خداوندی کو مان کر ان کے حال کو عرض کر دینا اور مسلمانوں کے احکام ان پر لاگو کرنا اس کی صورت ؛ غرض دونوں
 صورتیں مشابہ ہیں اس صورت کے جو دو خلاف مکرر فرمائے آدیوں کے باقی معاملہ سے پیدا ہوتی ہے۔

تفسیر :- یہ تیسری تاویل ہے جس کا معاملہ یہ ہے کہ آیت میں استغفارہ تمثیلیہ ہے استغفارہ تمثیلیہ
 کی صورت یہ ہوگی کہ ان منافقین کا معاملہ جو اللہ کے ساتھ ہے یعنی ایمان کو ظاہر کرنا اور کلمہ کو چھپانا اور
 اللہ کا جو معاملہ ان کے ساتھ ہے یعنی مسلمانوں کے احکام ان پر جاری کرنا اور حضور کو کائن کو یہ ایمان
 ان کے حال کو عرض کر دینا اسی کو تشبیہ دی گئی تھا دین کے ساتھ اور جو الفاظ تشبیہ پر دلالت کرتے تھے بعض
 بیجا دعویٰ کہ تشبیہ کے لئے استعمال کر دیا مطلق استغفارہ تمثیلیہ کے اور دوسرے تشبیہ پر دین میں بعض اختلاف
 اظہار اور استغفارہ تمثیلیہ کی صورت یہ ہیں کہ اللہ کا جو معاملہ ان منافقین کے ساتھ ہے اور ان کا جو معاملہ
 اللہ کے ساتھ ہے ان دونوں کو تشبیہ دی گئی مصدر غلط کے ساتھ جو تشبیہ کے وسیلے سے مصدر سے ایک
 صبیغ مشتق کر کے تشبیہ کے اندر دھڑا استغفارہ تمثیلیہ کے استعمال کر دیا ان تینوں وجوہ کا حاصل یہ ہوا کہ آیت
 اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے اور اعتراض پر مبالغہ ظاہری معنی پر نہ لے کر کسی اشکال واقع نہ ہوگا۔

و یجتمل ان برادینہ دعویٰ بخدا دعویٰ نہ بیان بقول او استیذان بذکر ما ہو الغرض
منہ الا انما اخرج فی رشتہ فاعلت للمباغتہ فان الرشتہ لما كانت للفعالیۃ والفعلیۃ منی غولب
فیہ کان ابلغ منہ اذا جاء بلا مقابلۃ معارضہ و مبارا سمعیت ذلک و بعضہ تلمیح
من قرأ بخدا دعویٰ۔

ترجمہ :- اور ہو سکتا ہے کہ براد دعویٰ سے مراد یہ دعویٰ ہو کہ میں نے خدا کو بلا دعویٰ کا بیان ہے اس لئے کہینا دعویٰ
استیذان ہے جس میں بقول کا مقصد مذکور ہے مگر یہ کہ میں تقدیر باب مغالطہ سے لانا باطل کے لئے ہو گا۔
اس لئے کہ نہ لانا کا دلش مخالفہ کے لئے آیت اور فعل میں جب غلبہ حاصل کرنے کی صورت کی جانتے تو وہ زیادہ
بلوغ صورت میں ظاہر ہوتا ہے بخدا اس صورت کے بلکہ اسے بغیر کس مراد میں مقابلہ کے انجام دیا جائے
اس لئے کہ ان مغالطہ مستلزم ہو گا مبالغہ کے معنی کو اور اس کی تائید بخدا دعویٰ کی قرارت سے ہوتی ہے۔

تقسیم :- ہم نے باقی میں بنیاد دعویٰ میں دو اقسام بیان کئے تھے۔ ایک یہ کہ اس کے اندر شراکت کے
میں کلا اعتبار کریں دوسرے کہ شراکت کے معنی کا اعتبار کریں اب یہاں سے اس دوسرے اعتبار کو بیان کرتے
ہیں۔ فرماتے ہیں کہ بنیاد دعویٰ سے مراد یہ دعویٰ ہے اس صورت میں ہنر میں نہ لے گا کہ بنیاد دعویٰ کے اندر
شراکت کے معنی نہیں ہیں۔ اور آخر میں پڑتا تھا اس صورت میں جبکہ اشتراک کے معنی ہوتا ہوتے۔ اب دہی
یہ بات کہ بنیاد دعویٰ کو بنیاد دعویٰ کے معنی میں لینے پر کوئی قرینہ ہے یا نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر تین
قرینے ہیں۔ اول یہ کہ یہ بیان ہے بقول کا تو گویا وہ انسان میں بقول ہے وہ ہیں ہوا اور بنیاد
اس کا بیان ہے اور جو کہ میں اور بیان کے اندر اتحاد ہوتا ہے اس وجہ سے قول اور بنیاد دعویٰ کے اندر بھی
اتحاد ہو گا۔ اور تین شخص ہے منافقین کے ساتھ کہ خدا خدا میں منافقین کے ساتھ نفس ہو گا اور خدا خدا
یہ نفس غرضی سو کہ چھوٹا بنیاد دعویٰ کو بنیاد دعویٰ کے معنی میں دیا جائے۔ بعد ازاں بنیاد دعویٰ کو بنیاد دعویٰ میں غرضی
کے ہے۔ دوسرا قرینہ یہ ہے کہ بنیاد دعویٰ اللہ استیذان ہوتا ہے اور استیذان بیان کیے ہیں اس جملہ کو جس
غرض کی بابت سوال کا جواب واقع ہو یعنی اس کے ذریعہ اس غرض کو بیان کیا جائے اور اس کی صورت
یہ ہو گی کہ جب منافقین نے کہا انا تو کھس نے سوال کیا کہ یہ حقیقت میں تو میں نہیں۔ پھر ان کے ادا کرنے کے
کیا معنی ہیں۔ اور اس کی بنا غرض ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی غرض سو سنیں کہ وہ جو کہ دینے کو یا بیل
غرض ہوا اور قول انا تو کی غرض ہے اور غرض ذی غرض میں اتحاد ہوتا ہے اس وجہ سے بنیاد دعویٰ اور قول
ان میں میں اتحاد ہو گا اور یہ اتحاد اس وقت ہو گا جبکہ خدا کو منافقین کے ساتھ نفس مانا جائے

وكان غرقهم في ذلك ان يذنبوا عن انفسهم وايضا بهم من سواهم من الكفرة و
ان يفعل بهم ما يفعل بالمؤمنين من الاكوام والاعطاء وان يحتلوا بالمسالمين فيطعموا
على اسمهم ويذبحوها الى منابذهم الى غير ذلك من الغرض والمقاصد.

ترجمہ :- اور منافقین کے اس دورے رویہ سے فرض یہ تھا کہ جو مساک و دیگر کافریں کو سونپتے ہیں۔ انہیں اپنے سے دفع کریں اور جو رتاؤ کو مومنین کے ساتھ کیا جاتا ہے وہی ان کے ساتھ کیا جائے۔ مسئلہ حسرت اکرام و عطا کا سلوک یومنین کے ساتھ جو ملہم دین ان کے ساتھ جو نیزہ بھی مقصد تھا کہ مسلمانوں سے کھل کر ان کے اسرار پر واقفیت حاصل کریں اور پھر منافقین اسلام تک ان کو پہنچائیں اور اس کے علاوہ بھی دیگر مقاصد تھے۔

دقیقہ صد گندہ شمشاد کو نہ کہ زری غریب یعنی قول آیتنا بھی ۔۔۔ انہیں کے ساتھ غرض ہے اور خدایان کے ساتھ غرض
مقتضی اس وقت ہو گا جبکہ بنیاد عیون کو نہ عیون کے عین میں یہاں ہے لہذا اس سے بھی ثابت ہو گا کہ بنیاد عیون عین
میں بنیاد عیون کے ہے۔ تیسرا تقریب یہ ہے کہ بعض حضرات نے بنیاد عیون کے بجائے بنیاد عیون پر بنیاد ہے اور چونکہ اختلاف
قرآن سے اتفاق قرآن بہتر ہے اس لئے بنیاد عیون کو عین میں بنیاد عیون کے لئے لیا جائے گا۔ اب ایک اعتراض
ہو گا کہ جب بنیاد عیون عین میں بنیاد عیون کے ہے تو پھر بنیاد عیون کے کیا ضرورت تھی بنیاد عیون ہی کہہ دیتے۔
الجواب۔ یہ کہ بنیاد عیون کو مفاعلت سے استعمال کیا گیا۔ عند کو مفعول سبیل المبادی ثابت کرنے کے
لئے۔ اور بانفہ اس طور ہو گا کہ مفاعلت آجائے مبالغہ کے لئے۔ بعض کس مثل کو سبب و سبب محاذہ ظاہر کرنا۔
اور جو چیز بنیاد مبالغہ صا و ہوئی ہے وہ اپنے ہوتی ہے بمقام اس کے کہ لاشیٰ کا سدور و غیر مبالغہ کے ہو۔
تو گو یا مبالغہ مستلزم ہو گا مبالغہ کو اور چونکہ مبالغہ مبالغہ مبالغہ مبالغہ مبالغہ مبالغہ مبالغہ مبالغہ مبالغہ مبالغہ
ثابت جو نہ لے گا لیس خدایا کو مبالغہ کے لئے نہ میں متعدد مبالغہ حاصل ہو گا۔

تقسیم ہو :- اس بیابان سے قاضی صاحب معتمد قندرا کو ملان کر تہا نہیں کہ ان منافقین کے دھوکے
دینے میں ہرگز مقصود نہیں اگر اس دفعہ حضرت دروہ جلد و شفقت سے وہ ایمان لائے۔ یہ منع حضرت کو ایسی غلط
کے کہ ان کو عمل کے تفسیر کو پس لے دھوکا دیا تاکہ یہ اپنے اس میں ہرگز نہ لگے اور یہی جو ان کے خلاف
کفار مجاہدین سے روایہ ہوتی تھیں شلہ قندرا کے نسل کرنا اور جزیرہ لیا اور وہاں یہ حضرت امین طور کے یہ
دھوکا کرنا اور ان کے خلاف یہ قیام جو موضع کو ملان سے دفعہ فی غنیمت میں بعد از ان کرنا وہ عطا

وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ تَوَارَةً تَالِعًا وَابْنَ كَثِيرٍ وَابْنَ عَمٍّ وَالْمَعْنَى أَنَّ دَائِمَةَ الْخَدَاعِ
 رَاجِعَةٌ إِلَيْهِمْ وَخُدَعُوا بِمَا يَحِقُّ بِهِمْ أَوْ انْتَهَى فِي ذَلِكَ خُدَعُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا غَرُّوا بِهَا ذَلِكَ خُدَعُوا
 أَنْفُسَهُمْ حَيْثُ خَدَعْتَهُمْ بِالْإِمَانِ الْفَادِرَةِ وَهَمَلْتَهُمْ عَلَى عَمَلٍ دَعَا عَنْ لَا يَخْفَى عَلَيْهِمْ خَدَايَةُ
 وَفَرَّ الْبَاقُونَ وَفَاجَدُوا عَوْنًا لِأَنَّ الْمَخَادَعَةَ لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا بِإِثْنَيْنِ وَفَرَّقَ بَيْنَ عَوْنٍ
 مِنْ خَدَعُوا وَيُخَدَّعُونَ بِمَعْنَى يَخْتَدِعُونَ وَيُخَدَّعُونَ وَفَرَّقَ عَوْنًا عَلَى الْبَنَاءِ لِلْمَقْدُورِ
 وَنُصِبَ أَنْفُسَهُمْ بِأَنْزَعِ الْخَدَايَةِ -

ترجمہ :- اور میں نے ایمان دہی کرتے ہیں منافقین گھراپے آپ سے بخدا عوں کی قرأت تالیعہ اس کی کثرت اور ان
 عوں کی پتہ اور معنی یہ جو کہ قرآن کے خداع کا وہاں آپس پر عوں رہا ہے اور ان کا کھرا نہیں کو گھیرے ہوئے ہے
 یا یہ معنی جو کہ منافقین نے اپنے نفسوں کو خدا پر جری بنا کر خود نفسوں کو قریب دیا اور ان کے نفسوں
 نے ان کو قریب دیا کہ ان سے بے فائدہ اور وہی بیان کہیں اور اس میں ذات سے خدا کا کرنے پر اس کا جبر
 کوئی شے نکلے نہیں ہے اور باقی قرآن سے اور بخدا عوں پر جواب ہے اس لئے کہ خدا عزت کا تصور دوسرے کم میں نہیں
 ہو سکتا۔ اور بخدا عوں جو کیا گیا ہے خدا سے اور بخدا عوں یعنی بخدا عوں اور بخدا عوں بعینہ معمول اور
 بخدا عوں بعینہ معمول میں پڑھا گیا ہے اور بخدا عوں کی قرأت کی صورت میں انفسہم کا نصیب اس وجہ سے
 ہے کہ اس سے پہلے صرف بزرگداشت کر دیا گیا ہے۔

القبیلہ ملامت شدہ ایصال ضرر۔ ہاں طور کہ یہ لوگ تو زمین کے سوا تو ہی کر زمین کے آڑ کی باقی کفار تک پہنچا
 تھے جس سے تو زمین کو غرور و پستی تھا اور ان کے ملامت یہوت سے اغراض و مقاصد تھے۔

نفسہم :- تاہم صاحب نے اس آیت کے ذیل دو بحثیں ذکر کی ہیں۔ اول بخدا عوں کی قرأت سے متعلق
 دوم لفظ انفسہم کی تحقیق اول اس کی مراد سے متعلق۔ بحث اول کا حاصل یہ ہے کہ بخدا عوں کے اندر جو قرأتی
 ہیں اول یہ کہ بحث باب مفاعلات کا فعل مضارع مصروف ہے اور اس کے فاعل تالیعہ و ابن کثیر اور ابن
 عروہ ہیں۔ لیکن اس قرأت پر دو اشکال پڑتے ہیں۔ اول یہ کہ فعل کو انفسہم پر محسوس کرنا کیسے درست ہوگا
 جبکہ محسوس میں یہ ہیں کہ خدا انفسہم کے ساتھ متعلق ہے اور مومنین اور رسول اور اللہ سے متعلق ہے حالانکہ
 اول میں یہ بات ثابت ہوگئی کہ محسوس خدا ان کے ساتھ متعلق ہے اسی طرح اللہ اور مومنین کے ساتھ

سبحی متعلق ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ بنیاد عین مشاکرت کی وجہ سے دو بار دوسے زیادہ ہیں میں متحقق ہو سکتا ہے اور انفس میں پھر کر کے صورت میں انہیں اور تیار نہیں کیا گیا کیونکہ انفس میں اور شے میں اتحاد ہوتا ہے اس لئے وہ جواب میں اہل یہ کہ یہ عبارات اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے بلکہ ظہور کیا ہے یا ہمارے مسئلہ ہے کیا یا اس طور پر کہ خداوت انفس میں انفقین پر پھر ہونا مزدوم ہے اور عزت خداوت اور اس کے دہال کا انفس میں انفقین پر پھر ہونا اس کے لئے لازم ہے پس مزدوم کو کہہ لازم مراد لیا گیا اور اس کو کہنا کہ ہے اور ہمارے طور پر کہ عبارت کے مد میں جو مزدوم میں اصلی ہیں اور مدنی لازم غیر اصلی ہیں۔ پس جب مزدوم کو کہہ لازم مراد لیا گیا تو کوئی لفظ اپنے غیر اصلی معنی کے الٹا استعمال کیا گیا اور اس کو ہمارے کہتے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ ہمارے لئے قریش کا ہونا ضروری ہے نہیں یہاں قریش کوئی چیز ہے؟

جواب: قریش آیت سابقہ جس میں خدا تعالیٰ کا تعلق اللہ اور سنا فقہین دونوں کے ساتھ قائم کیا گیا جس سے معلوم ہو سکتا ہے یہاں بنیاد عین اللہ اپنے اصلی معنی پر نہیں ہے ورنہ یہاں بھی دو چیزوں سے تعلق ہوتا ہے اور جب یہ ظاہری معنی پر نہیں تو حواشیا کا ظاہری معنی پر پڑنا قحارہ یہاں نہیں پڑے گا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ سب الی خداوت سے وہ خداوت مراد نہیں جس کا بنیاد عین اللہ کے تحت میں ذکر ہوا بلکہ خداوت نہیں مراد ہے یعنی جب سنا فقہین خدا تعالیٰ سے دعا باری کا کام کر رہے تھے تو اس کے ساتھ ساتھ انہی انفس سے بھی خداوت کر رہے تھے یعنی انہوں نے اپنے انفس کو خدا تعالیٰ کے قریب میں جھانکنا قریب اس طور پر کہ انفس کے ساتھ تو یہ پیش کیا کہ یہ غلط اور سمنین کے ساتھ چلائی گئی ہے اور یہاں اس کو ذرا بعد اخروی کا تحقق کہہ سکتے ہیں اس اعتبار سے یہ خدا تعالیٰ سے اور انفس کو ذرا بعد انفس کے لئے ان کو دھوکہ دیا اس طور پر کہ ان کو گول سے طرح طرح کہے فائدہ آرزو میں بیان میں انسانی فالت کو دھوکہ دینے پر مجبور ہوا جس پر کوئی چیز نفی نہیں۔ اور الی اللہ تعالیٰ تعلق کی کوئی اور دیوری ہوئی اور نہ خدا کے ساتھ تعلق کا دھوکہ چلی سکا۔ اس اعتبار سے ان کا انفس خدا تعالیٰ اور بعد خدا تعالیٰ سے پس خداوت براہین سے متحقق ہو گئی اور جب خداوت ختم مراد ہے تو جو کہ خداوت ختمہ بین الالہ انفس والحق انفقین میں ہوئی اس لئے انفس پر اس کا حاکم نہ اور نہ مست ہو گیا بلکہ حاکم ان کا ختم ہو گیا۔ اور رہا انہیں اور تیار ہو کر ان کا تعلق تو یہ سمجھتے ہیں کہ تیار حقیقی اگر یہ نہیں مگر تیار اعتباری موجود ہے اور مشاکرت کے واسطے مطلقاً تیار ہونا چاہئے خواہ حقیقی ہو یا اعتباری، بعض مفسرین کہتے ہیں مابعد عین الالہ انفس ہم سے بنیاد عین اللہ کے استعمال اور اعتنا کو بیان کرنا مقصود ہے اس طور پر کہ سنا فقہین کا اپنے انفس کو دھوکہ دینا مستحب ہے کیونکہ انفس سنا فقہین پر سنا فقہین کی کوئی بات نفی نہیں اس طرح خدا کو بھی دھوکہ دینا مطلق ہے اس لئے کہ خدا پر بھی کوئی چیز حق نہیں ہے۔

والنفس ذات الشئ وحقیقتہ تم تیل للروح لان نفس حتی بہ وقلب لات محل الشرح او متعلقہ وللدماغ لان قواہم علیہ وللماء لقم طحا جتھا علیہ والبری فی قولہم فلان یواہر نفسہ لانت یبعث عنہا او یشبہ ذاتاً اہر ویشیر علیہ ویزوہ بالانفس ہذا ذواتہم ویحمل حملہا علی ادواہم واداءہم۔

ترجمہ :- اور نفس شئی کی ذات اور اس کی حقیقت کا نام ہے پھر ہونا جائے گا روح سکے کیوں کہ زندہ حقیقت کا نفس روح ہی کی بدولت ہوتا ہے اور قلب کہنے میں تیل کی قلب روح حیوانی کا عمل ہے یا روح انسانی کا تعلق اور غویں کہنے میں کہ روح کا قیام غویں کی وجہ سے اور یہ پانی کہنے میں کہیہ کہ نفس پانی کی طبعیت بہت زیادہ متعارف ہے نیز نفس کا استعمال عرب کے قولی "لنار قواہرغ" میں نامے کہنے کیسے اس کے کہ نامے کا منبع اور نشاء نفس ہے یا اس کے کہ نامے ذات اور مشیر سے مراد بہت رکھتے ہیں اور آیت میں نفس سے مراد منافقین کی خاتیں ہیں اور اس ان کی اور روح اور آواز پر عمل محمول کیا جاسکتا ہے۔

بغیر مذکورہ سنہ دوم کی قرأت یہ کہ اس کو باب ششم سے فعل مضارع معروف پڑھ جائے یعنی ماخذ غویں اور دلیل یہ ہے کہ اگر مواضع سے پڑھو گے تو اس کے لئے انشیت کا ہونا ضروری ہے اور یہی حال پر صر کی دوسری انشیت ہے نہیں اس لئے اس کو یہ فعلوں ہی پڑھا جائے۔
نیمبر کی قرأت یہ ہے کہ باب تفعیل سے فعل مضارع معروف پڑھا جائے یعنی یذعون۔
چہارم کہ باب التعلیل سے فعل مضارع معروف پڑھا جائے یعنی یذعون۔ یہ اصل میں یکہ ہوتا تھا۔ قادر استعال کو ذال سے بدل کر ذال کو ذال میں ادغام کر دیا۔

پانچویں قرأت یہ کہ اس کو باب ششم سے فعل مضارع مجهول پڑھا جائے یعنی یذعون۔
چھٹی قرأت یہ کہ اس کو باب مفاعلت سے فعل مضارع مجهول پڑھا جائے یعنی یذعون۔
اولیٰ کی چار صورتوں میں انفسہ مفعول کی بنا پر منصوب ہوگا غیر کی دو صورتوں میں انفسہ منصوب بزرع المفاضل ہوگا۔ منصوب بزرع المفاضل کا مطلب یہ ہے کہ حرف جر کو حذف کر کے فعل کی اس کی طرف براہ راست متذکرہ کر دیا جائے تو براہ اصل میں تھا عن انفسہ عن کو حذف کر کے فعل کو براہ وسط متذکرہ کر دیا۔ ان چار قرأتوں کی درجہ صریح ہے کہ یہ صنف دوم فعل سے خالی ہیں۔ یہ صنف دوم کے مگر یہ ہے کہ تو پھر میں صورت میں مفاعلت سے ہوگا یا تفعیل سے یا تفعیل سے آخر باب تفعیل سے توجہ قرأت سے

و ظہیر مدغم شدہ اور بغیر غفلت سے ہے تو میری قرأت ہے اور اگر غفلت سے ہے تو پھر دو صورتیں ہیں معروض ہو گا یا بھول اگر معروض ہے تو پہلی قرأت ہے اور اگر بھول ہے تو چوتھی قرأت ہے اگر بھول سے ہے تو پھر دو سال سے مافی نہیں معروض ہو گا یا بھول اگر معروض ہے تو دوسری قرأت ہے اور اگر بھول سے ہے تو پانچویں قرأت ہے۔

^{۱۲۵} **نفس** : اسے یہاں نفس کی تحقیق کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ نفس کے چاروں میں ایک حقیقی اور باقی تین باری۔ نفس کے عمل حقیقی ذات اور حقیقت کے ہیں۔ اس معنی کے اعتبار سے نفس اجسام کے ساتھ خاص نہیں رہے گا۔ بلکہ ذات باقی پر بھی بولا جائے گا۔ چنانچہ حضرت عیسیٰ کے واقعہ کو نقل کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا نفس مالکی نفسی وکلا اعلم مالکی نفسی۔ یہاں نفک کے اندر جو نفسیت اس سے مراد ذات باری ہے۔ دوسرے معنی روح کے اور روح کی دو قسمیں ہیں۔ روح حیوانی اور روح انسانی اور روح حیوانی کہتے ہیں اس بنیاد لطیف کو جو مادی بدن میں شائع ہوتا ہے اور مدبر بدن ہوتا ہے اور روح انسانی سے مراد نفس ناقص ہے۔ اور نفس ناقص اس جسم لطیف کو کہتے ہیں جو پورے بدن میں مبعول سرانی کے ہوتے ہے۔ اور مدبر کہ ہے نفس کا اعلیٰ درجہ روح پر مجاز مرسل کے طور پر کیا گیا ہے کہ جو کسی کا نفس اور ذات اس روح کی وجہ سے قائم رہتا ہے تو گویا نفس مسبب ہوا اور روح مسبب۔ اور مسبب ہونے کا سبب مراد کیا گیا ہے۔ اور یہی مجاز مرسل ہے۔ تیسرے معنی میں قلب کے۔ اور قلب کے معنی بھی مجاز ہی ہیں۔ اس لئے کہ قلب روح حیوانی کا عمل ہے اور روح انسانی کا متعلق ہے۔ روح حیوانی کا عمل تو اس لئے ہے کہ قلب کے بائیں جانب ایک جوف ہے۔ اسی میں خون چھین جھین کر مانتا ہے اور مدت حیات کی وجہ سے اس سے خلاوت نکلے جس کو اور پورے بدن میں سرایت کرتے ہیں۔ تو گویا قلب منبع ہوا اور منبع بہتر از محل کے ہوتا ہے تو گویا قلب فعل ہوا اور روح حیوانی حال۔ یہاں پر حال بول کر عمل مراد لیا۔ اور یہ بھی مجاز ہے۔ اور روح انسانی کا متعلق اس لئے ہے کہ نفس ناقص تمام بدن میں مبعول ہے جوئے ہے۔ تو گویا تمام بدن کے ساتھ متعلق ہے۔ اور جب تمام بدن کے ساتھ متعلق ہے تو لازماً قلب کے ساتھ بھی متعلق ہو گا تو قلب متعلق ہوا۔ اور روح انسانی متعلق۔ اور پھر متعلق ہونے کا مستحق ہوا جوئے لیا۔ اور یہ بھی مجاز ہے۔

چوتھے معنی میں دم کے اور یہ بھی مجاز ہی ہے اس لئے کہ نفس اور ذات کا تمام اور حقیقت اسی دم کی وجہ سے ہے تو گویا دم مسبب ہوا اور نفس مسبب۔ اور سبب ہونے کا سبب مراد لیا۔ اور یہ بھی مجاز ہے۔ پانچویں معنی پانی کے۔ یہ بھی مجاز ہے کہ جو کہ نفس پانی کی صورت میں زیادہ محتاج ہوتا ہے۔ گویا نفس ہی تھا ہوا اور پانی میں ہے البتہ مگر جو کہ محتاج کا عملہ نہیں ہوتا اس لئے ہم پانی کو مہر و سبب کے نام نہیں لیتے۔ مگر انسان کو زندگی کی ہمت اس میں ہے۔ تو جب پانی سبب ہوا تو نفس مسبب۔ اور

وَمَا يَشْعُرُونَ بِذَلِكَ لَمَّا دُخِلَتْهُمُ فِي الْحُوتِ وَبَالَ السَّيْفِ وَوَجُوعِ مَرَدِّهِ
إِلَيْهِمْ عَلَى الظُّهُورِ وَالْحَسُوسِ الَّذِي لَا يَخْفَى إِلَّا عَلَى مَا وَفَى الْحَوَاسِ وَالشُّعُورِ وَالْإِحْسَاسِ
وَمَشَاعِرِ الْإِنْسَانِ حَوَاسِّهِ وَأَصْلُهُ الشَّعْرُ وَمِنْهُ الشُّعَارُ۔

ترجمہ: مارد و اس کا احساس بھی نہیں رکھتا ہے نہ نفس نہ اپنی انتہائی قفلت کی وجہ سے نہ حسوس
جس کے پائے کو خداع کا فریاد تھا نہ پر آنا ہے اللہ جلّٰے خداع کے وبال کے پڑنے اور اس کے خضر کے منا نفس کے پیکر
نہیے کو ظہور و ضاعت میں اس خفیہ حسوس کے مانند قرار دیا جو مردانہ انداز اس انسان پر حق رہ سکتی
ہے اور شعور نامی ہے احساس کا حواس خمسہ ظاہری کو مشاعرہ انسانی کہتے ہیں۔ اور شعور کی اصل شعور ہے
اور حواس سے اندک کے شمارہ دینا ان کے لئے بڑا جالب ہے۔

دقیقہ مرگذشتہ مسبب بول کر مسبب مراد لیا اور یہ بھی بہا ہے۔
چلے ملحق ہیں رہائے کے اور یہی بجائے مرسل بھی ہو سکتے ہیں۔ اور اس مقدار میں بجائے مرسل تھا جس کے لئے نفس
سے پیدا ہوتا ہے تو گو یا نفس ہوا افتخار اور رائے ناشی اور منتسابہ اس لئے اس سبب۔ تو یہاں
سبب ہو کر مسبب مراد لیا۔ اور یہ بھی بجائے مرسل ہے اور اس مقدار کی صورت پر جوگی کہ بائیں کو نشیب
ویدی حق کی ذات کے ساتھ جو بائیں اور شیر جو۔ اور ظہور و مشعر ہے یعنی اس ذات پر ولادت کرتا تھا نفس
نفس اس کو بطور مستعارہ کے استعمال کر لیا متبہ کے انداز اور جو مشعرہ مراد و شیر جو نام ہے۔

تفسیر: اعلیٰ آیت سے منا نفس کی کمال بہادت کو بیان کرنا ہے باقی طور کہ ان سے احساس کی نقل کرنا
اس لئے کہ شعور کہتے ہیں احساس کو اور احساس کہتے ہیں اور ایک باخواس الظاہرہ کو یعنی حواس ظاہرہ کے
ذریعہ کسی حق کا ادراک کرنا اور اس سے مشاعرہ انسان حواس انسان کے لئے بڑا جالب ہے اور اس کے اعلیٰ مقصد ہے
مشعرہ میں یا نفس کو۔ اور اس سے اندک کے شمار کہتے ہیں اس کے لئے کہ جو بدن سے متصل جو۔ تو اب ما شعور
معنی ہے جو الہیہ اور ان کیوں کے معقول مندوت ہو کا معنی بذات اور ذلت کا مشاعرہ الہیہ ہے وہاں خداع
اور مشعرہ خداع کا ان کی طرف کو مشاعرہ ملحق ہونے کے یہ لوگ اس کا احساس بھی نہیں رکھتے ہیں۔ گویا یہ جانوں کے
بجائے بد نہیں۔ کیونکہ جانور کہ اگر کم اپنے نفع و نقصان کا احساس تو کر لیتا ہے اور ان کا اس کا بھی احساس نہیں
ہے اور یہ اپنی شدت قفلت کی وجہ سے احساس نہیں کرتے۔ اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ وبال خداع
کا غور اور ضرر کا ان کی طرف کو مشاعرہ سماعت میں سے نہیں ہے بلکہ معقولات میں سے ہے بلکہ ان کو لامحسوس

والایة الکویمة تحتلها فان تلویهم کانت متألثة تعزق اعلى ما انان عندهم من
الربیاسة وحسداً اعلى ما یرون من ثبات امر الوصل صلی اللہ علیہ وسلم واستغفر
شانه يوماً فیوماً و زاد الله عنهم بما زاد فی اعلاء امره و اشاراً ذکوه و نفوسهم کانت
هو وقتہ بالکفر و سوء الاعتقاد و معاداة النبی صلی اللہ علیہ وسلم و نحو هذا فزاد
الله سبحانه و تعالی ذلک بالطبع او یازید بالکالیف و تکریر الوحی و تضاعف النقص۔

ترجمہ :- اور آیت کریمہ میں مرض کے دو قول معنی محتل ہیں اس لئے کرنا نفیقین کے قلوب فوت شدہ
رباست پر غفلت ہے ہونا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جہاد و لایا کی نذرانہ فری کرنا کوڈ کچھ کر جس
کرنے کی وجہ سے بغیرہ ہو چکے تھے اور جو مل جواں اللہ یہاں حضور کے معاملہ کو ادنیٰ کی پر سوچتے اور آپ
کے مراتب بلند کرنے سے توفیق ان کے رنج و الم میں زیادتی ہوتی رہی۔ اور اس لئے کرنا نفس میں
کے نفوس کا کفر و فقیدگی اور مرض علیہ السلام کی دشمنی اور اس میں جیسے دیکھا و امن کی وجہ سے آنت زہیدہ
ہو چکے تھے پھر اللہ متلے نے ان پر ہر لگا کر بیادیت زیادہ احکام کا تکلف بنا کر اور ہار بار حضور صبر
وحی بھیجی اور آپ کی پیش از پیش خدمت کران کی مؤذیت کو زبرد برہا دیا۔

نفس میرا - قاضی صاحب نے اس عبارت میں مرض کے تحقیق اور مجازی معنی بیان کئے ہیں اور لگاتے
ہیں مرض کے تحقیق معنی ان حالات کہ میں جو بدن کو عارض ہو کر اس کے اعتلال و نکال دیتے ہیں اور ان کی
وجہ سے بدن کے بحالت سخت جو فعلی اور کارگذاریاں تھیں ان میں غفلت آجاتا ہے۔ اور مجازاً ان احوال
نفس کو مرض کہہ یا جاتا ہے جن کے عارض ہونے میں نفس انسانی کے تحصیل کمال میں دشمنی پر جاتا ہے اور احوال
نفس کی شان پر کثرت۔ یہ عقیدگی احمد کینہ۔ جب معامی وغیرہ ہیں۔

لا یخفنا لعلہ :- اس عبارت سے معلوم ہوا زبان کرنا مقصود ہے جب کا مامل ہے کہ اگر مرض نقصان
کو کہاں مرض اس لئے کہ ہر گیارہ ان کو امر عارض جسے ان کے ساتھ درمیشیتوں سے مشابہت حاصل ہے اول یہ
سہل و امر میں جسمانی وجہ جسم کو عارض ہونے میں تو جسم کے ہر عضو کی پوری منفعت حاصل نہیں ہو
سکتی۔ اس طرح روحانی احوال میں جب روح کو عارض ہونے میں تو روح کو اس کے کمالات کی تحصیل سے روک
دیتا ہے۔ اور روح کے کمالات سے فقدان دینیہ مراد ہیں۔ مثلاً اللہ کی معرفت اس کی اطاعت اس کے اہام
کو پورا کرنا۔ نواہی کو چھوڑنا۔

[illegible]

اعلیٰ نگاہ سے دوہرہ کس طرح امرِ اخلاقی جسمانی شدت اختیار کرتے ہیں تو ایسی وجہ سے جسم کو
سخت و نافع روحانی سے تنہیک۔ کسی طرح امرِ اخلاقی جب زور پکڑ لے لے ہیں تو روح کو جس کی بہت سی
زندگی و بہت سی زندگی اسے بہت ہی کم عمر دے دیتے ہیں؟

نفسِ مٹا پس ہر اور مرض کے حقیقی و مجازی معنی بیان کئے گئے تھے یہاں سے یہ بتلانا چاہیے ہیں کہ آیت ان
دو نولوں میں کون کھالی اور حق ہے حقیقی معنی کا اس لئے کہ ان کے دل واقعتہً اور عیدہً اور اہل و سیدہ رہتے تھے
کیونکہ میں جی لوٹ نہ رہا ہست پروردہ کو حفظاً و تبارکاً تھا۔ بات چینی کی دہریہ کے ٹکڑے ان اہل کی گزشتہ
میں لفظ وہ لیا ہست پہناتا اور صحیادت کا اس کے سرسبز و آواز دے کر کہتے تھے لیکن جب آفتاب اسلام
پر نہ ہوئے شام و عرو اور نور المصطفیٰ محبوب خدا رب اندامین کی فتوحات و فتوح ہوا تو ہر امت اللہ نے آپ کے
باختیار ہی اختیار کیا آپ کے سر پر رک پر سرور واری کا تاج کو گھڑا لکھتے ہیں کہ تمنا خواں ہوئے۔
میں کہ کھنکھائی ہو جان میں آپ ہی کا کل پر چھا جلتے لگا۔ اسلحہ کو لڑنے والی رات میں ترقی ہوئی ہوئی ہوئی
اور ان کو ہونے کے لئے ہر روزی اور رفعت کا اظہار کرتے لگے۔ جیسا کہ بعد از اس میں کہ یہ میری اور ہر گھر
فتوح کیونکر سنا فقیر کے قلوب میں مسدود ہو گئے لگا گیا اور جس کا یہ غی مہ سے کہ عسود کو خوشی ملی
مات کو حلقہ ہر روزانہ حالی کا منصب ہیں جاتی ہے۔ پس ان وجود کی بنا پر ان کے قلوب میں عرو پر

۱۔ انہیں اس جذبہ کو نکال دلوں میں کائنات سے تعلق ہے اس سے غرض وہ جذبہ مرضا کی تفسیر
مقصود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان عقلمند کے قلوب میں خدا کی عظمت و غلبہ کی وجہ سے خود میں مرضی ہے۔
اس لیے کہ ان کے لئے خدا ہی ان کا مقصد ہے اور ان کے لئے خدا ہی ان کا مقصد ہے اور ان کے لئے خدا ہی ان کا مقصد ہے۔
اس لیے کہ ان کے لئے خدا ہی ان کا مقصد ہے اور ان کے لئے خدا ہی ان کا مقصد ہے اور ان کے لئے خدا ہی ان کا مقصد ہے۔

وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى من حيث انه مسبب من فعله واستادها
الى السورة في قوله تعالى فزادهم رجسا لكونها سبباً.

ترجمہ :- اور زبانی عرض کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف گویا اس حیثیت سے ہے کہ اللہ کے فعل کا سبب
ہے اور اس زیادتی کی نسبت سورت کی بجانب لہرانی باری فزادہم رجس میں اس سورت کی وجہ سے
ان کی گندگی کفر اور بڑھ گئی اس سے ہے کہ سورت میں ایک سبب ہے،

دفعہ دہم دست نہ، یہاں عرض کی کہ لہرانی میں لایا ہے لڑاتے ہیں ہو کر نہ واقع کے دلائل میں کفر یا عقیدہ کی
جس کی دشمنی اور اس پیچھے دیکھو لہرانی جو دیکھو اس سے یہ کہنا صحیح ہے کہ ان کے قلوب باطن لہرانی میں مستلک ہے۔ باب
اللہ تعالیٰ نے اضافہ کیا کہ ان کے ذہن پر سمیت کے لئے ہر لہرانی جس سے وہ مکمل اور زیادہ ہفتہ جو لکھا یا یوں کہنے کہ
اللہ تعالیٰ نہیں، مکالم کا سبب بناتے رہے تو یہ لوگ اسکا کرتے رہے، حضور پر وحی نازل ہوئی تھی ان کا
کفر ظاہر ہو تا رہا، اللہ تعالیٰ صورت کی پیش زمین مدد فرماتے رہے، ان کی دشمنی بڑھتی گئی رہی، اس طرف گویا اللہ
تعالیٰ کی قوت سے ان کے اعضاء و رومان میں اضافہ ہوتا رہا۔

تفسیر :- چونکہ قرآن ہم اللہ مرثا اور فزادہم رجس، مذہب لہرانی کے خلاف ہے کیونکہ دل آیت میں
زیادت عرض ہوا ایک لہجہ ترجمہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے اور دوسری آیت میں اس نسبت کا دوسرا
سبب کی بجانب ہے اور سورت کی طرف کسی شے کو منسوب ہونا بعد خدا تعالیٰ کی بجانب منسوب ہونا ہے
اولیٰ سے زعمشہری نے ان دونوں اقوال کو جواب دینے کی زحمت اٹھائی۔

پہلی کا جواب یہ رہا کہ اللہ تعالیٰ نے عرض نہیں بڑھایا بلکہ اس کے اسباب پیدا کر دیئے اس لئے بحیثیت
سبب اللہ تعالیٰ کی بجانب نسبت کر دی گئی۔

ثانی نے زعمشہری کا کلام کان سے نقل کیا ہے تاکہ قارئین سمجھ سکیں کہ یہ تعریف اور بڑی بات ہے
کیونکہ وہ لہرانی سے ثابت ہو چکا ہے کہ قبائح اللہ کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں۔

و یستعمل ان یراد بالمرض ما تدخل قلوبہم من الحجین والنحیہین شہادۃ واشوکتہا
واملاہ اللہ لہم بالملائکتہ وقتف الرعب فی قلوبہم وبنی یدۃ تضعیفہما زاد رسولہ
صلی اللہ علیہ وسلم نصرۃ علی الاعلاء وثبت طافی اللیلاد۔

ترجمہ :- اور جو سکتا ہے کہ مرض سے وہ بزدلی اور ضعف قلبی مراد ہو جو ان کے قلوب میں جوست ہو گئی
قلی ہو کہ انہوں نے سہل انفل کی شوکت کا مشاہدہ کرنا اور یہ بات اپنی آنکھوں سے دیکھ لی کہ اللہ تعالیٰ
علاؤ کے ذریعہ ایمان کے قلوب میں نہ جاگ بھاگ کر سہل انفل کی امداد فرما رہے ہیں اور اس مرض کو زیادہ کرنے
سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی دشمنوں کے مقابلے میں نصرت فرما کر اور اسے بلا دینا میں وسعت
عطا فرما کر منافقین کسان امر میں کو اور بڑھا دیا۔

حیل :- صین مشاہدہ و ظن ہے متماثل کا۔ قلوب الرعب۔ ملائکہ پر مطعون ہونے کی وجہ سے مجروح ہے۔
خود کہتے ہیں ضعف القلب عما یکن ان القوی فیہ۔ دل کا اس موقع پر مرکز و جہا نا جہاں اسے قوی رہتا تھا
جو۔ غور کے حقیقی معنی چمکنے کی نری کے ہیں یہاں صین کے مراد ہونے سے متعلق ہے۔ تفسیر طافی اللیلاد سے
وسعت ملکہ مراد ہے۔

تفسیر :- یہاں دشمن کے بارے میں ایک تیسرا احتمال ذکر کیا گیا کہ یہ کہ مرض سے ایسا مرض مراد لیا جائے جو نہ
دو حال ہی ہے اور نہ جسمانی بلکہ روحانی اور روحانیت کے باب میں ان کو مرض قرار دیا جاتا ہے۔ یعنی بزدلی
اور ضعف قلبی۔ اور وہ مرض انہیں اس طرح لگا کہ شروع شروع میں تو انہوں نے مسلمانوں کو بچا سمجھا
اور یہ اس لگائے بیٹھے رہے کہ یہ مسلمانوں کی راہوں کو ٹکڑ کر سکیں گے۔ اور یہ پلیسیر
جو ہے سرور سامان آیا ہے کہ اس شوکت و عظمت پر قائم رہ سکے گا۔ چند دفعہ کے بعد یہ خود پس پا ہو
جائیں گے اور یہ تازی عظمت رفتہ رفتہ واپس آجائے گی۔ ان نزقات کو سہا لائے کرو جس بات پر کیا کاغذ ہوا
کرتے رہے تھے اب جو مسلمانوں کی شان و شوکت و کھن اور ایمانی اعداء کا مشاہدہ کیا تو ان پر بزدلی چھا گئی۔ ضعف قلب
کا شکار ہو گئے اور ان کے مرض میں اضافہ کرنے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دائرہ اسلام کو وسعت دی جس سے
ان کا ضعف قلب اور ان کی بزدلی و گئی ہو گئی۔

وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ اِی مولیمُ یقال اتم فہو الیم کوجع فہو وجیع وصف بہ العذاب
للعذاب العذۃ کقولہ ع تحیتہ یدینہم ضرب وجیع علی عریقۃ تو اہم جید جعدۃ۔

ترجمہ :- اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے۔ الیم مولیم کے معنی میں ہے جس کے معنی درد مند کے ہیں۔ کہا
جاتا ہے اتم ہوا اتم مجھے دینے فہو وجیع۔ اتم کو مبالغہ عذاب کی صفت بنا دیا گیا جسے کہ شاعر کے قوی
تحیتہ یدینہم ضرب دینے میں وجیع کو مگر کی مبالغہ صفت بنا دیا گیا۔ اور الیم کی نسبت عذاب کی جانب اس
طرح ہمازی ہے جس طرح جعدۃ میں مگر کی نسبت ہمازی ہے۔

تفسیر :- قافی صاحب فرماتے ہیں کہ اتم باب سمع سے صفت مشبہ کا صیغہ ہے اور چونکہ اس کا مصدر رائی
لازم ہے جس کے معنی درد مند اور دکھ ہونے کے ہیں، اس لئے الیم باب افعال کے اتم مفعول ہو گیا جس کے ہم معنی ہو گا
مشبہ بنا ہو گا اس معنی کے اعتبار سے الیم کو عذاب کی صفت بنا دیا گیا مگر درست ہو سکتا ہے جبکہ عذاب درد مند
اور دکھ ہونے میں ہوتا بلکہ دکھ ہونا صفت کی صفت ہے اس کا جواب رہے کہ مبالغہ کی خاطر یہاں نسبت
مگر دی گئی جس طرح شاعر کے قول تحیتہ یدینہم ضرب دینے میں وجیع کی نسبت ضرب کی جانب مبالغہ کو دی گئی
اور اس نسبت سے مبالغہ اس طرح پیدا ہوا کہ عذاب اس طرح دردناک ہے کہ اس کا درد اور دکھ صفت سے
منتقل ہو کر عذاب تک پہنچا ہے۔

قافی نے جو مصرع پیش کیا ہے اس کا یہ اور اشعار اس طرح ہے :-

وَنَسِلَ قَدْرُ وَفَتْ اِیْمُ فِیْہِمْ نَسِیْلٌ تحیتہ یدینہم ضرب دینے۔

واوڑب کے معنی میں ہے جس سے کثرت بیان کرنا مقصود ہے۔ دینے کا مفعول آتا ہے تو اس کے معنی ملے
آئے مقابل ہونے کے ہوتے ہیں پس شعر کا ترجمہ ہو گا

بہت سے شبہ و اول کا اپنے شبہ و اول کے ساتھ میں نے اس شان سے مقابل کیا کہ ہمارے ان کے
درد مبالغہ و عاصیہ کے لفظی لغت گو کے دردناک ضرب سے ہوتی یعنی دستور تو ہے کہ لوگ پہلی طرف
میں دعار جبر کے کلمات لہان سے نکلتے ہیں اور ہم نے پہلے کلمات کے اولی دہلے میں مار دے ماز کا باز آ کر ہم
کھردیا۔ بیان دینے کو ضرب کی مبالغہ صفت بنا دیا گیا۔ مگر کہ وجیع درد مند ہونا ضرب کی صفت نہیں ہے
بلکہ مضر و ب کی صفت ہے۔

علی طریقہ قولہم جعدۃ۔ بیان یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ مگر طرح جعدۃ کو کثرت کی نسبت جعد کی
جانب ہمازی ہے کیونکہ کثرت کی نسبت جعد ہوتا ہے مگر کہ کثرت کی نسبت جعد ہونا کثرت ہے اسی طرح الیم
کی نسبت بھی ہمازی ہے۔

يَمَّا كَانُوا يَكْذِبُونَ تَوَّاهِلًا عَامِمًا وَحِزَّةً وَالْكَسَائِي وَالْمَعْنَى بِسَبَبِ كَذِبِهِمْ أَوَّلُ
جَزَاءٍ لَهُمْ وَهُوَ تَوَلَّاهُمْ أَمَّا وَقَوْلُ الْبَاقُونَ يَكْذِبُونَ مِنْ كَذِبِهِمْ لَا نَعْمَ كَانُوا يَكْذِبُونَ
الرَّسُولَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقُلُوبِهِمْ وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شُطْرَانِهِمْ أَوْ مِنْ كَذِبِ الَّذِي
لِلْمَعْنَى الْغَتَا أَوَّلُ الْمَكْتَبَةِ يَوْمُ مَثَلِ بَابِ الْمَشْنُو أَوْ مَوْتِ الْبَهَائِمِ أَوْ مِنْ كَذِبِ الْوَحْشِيِّ إِذَا
جَرَى شَوْطًا وَوَأَقِفْ لِيَنْظُرَ مَا وَرَاءَ فَلَنْ الْمُنَافِقُ مُتَحَبِّبٌ مَاتَرَدُّ.

ترجمہ :- ان کی جھوٹ کہنے کی وجہ سے یکذبتوں یا تعقیف عامہ ترکستانی کی قدرت ہے اور معنی یہ ہیں کہ ان
کے لئے دردناک عذاب ہے۔ ان کے جھوٹ کہنے کی وجہ سے ان کے جھوٹ کہنے کے بدلے میں۔ اور ان کا جھوٹ
آمت کہنے میں ہے اور ان کی قرار سے یکذبتوں کی دید کے ساتھ جو ہے۔ یہ یا خود ہے کذب ہے کیونکہ وہ لوگ
رسول علیہ السلام کو اپنے دل میں جھوٹا سمجھتے تھے اور جب اپنے گرد وگشت اول کے پاس خلوت میں جوت
تھے تو زبان سے بھی حضور کو جھوٹا کہتے تھے۔ یا خود ہے اس کذب ہے جو مخالف اکثر کہنے کے آئینہ جیسے میں انش
اشی خوب واضح ہوئی۔ موت ایسا کم بہت زیادہ جانور ہوئے۔ یا خود ہے کذب الوحشی سے یہ اس وقت ہوتے
ہیں جبکہ وحشی جانور حضور کی دور جا کر پیچھے مڑ کر دیکھتا ہے اور یہ اشتقاق اس نے موزوں ہے کہ منافق بھی
اپنے معاملہ میں مکرر انفراد ہوتا ہے۔

تفسیر :- یکذبتوں میں یا تعقیف والد صدید دونوں قرآن میں ہیں عزہ عامہ کسائی سے تعقیف کی قرأت متول
ہے اور فقہ قرار سے تشدید مری ہے تاکہ ہر سبب میں ہو سکتی ہے اور جزائے بھی۔ سبب کی صورت میں ترجمہ
ہو گا ان کے لئے دردناک عذاب ہے جھوٹ ہونے کے سبب سے۔ اور جزائے کی تقدیر پر ترجمہ ہو گا جھوٹ
کے بدلے میں۔ ان ہی دو معنی کی جانب قاضی صاحب نے سبب اور سبب سے اشارہ کیا ہے۔
تشدید کی قرأت میں قاضی صاحب نے چار افعال نقل کئے ہیں (۱) کہ کذب سے خود جو کس کے معنی جھوٹ
کے ہیں جو کہ ان تعقیف حضور کو جھوٹا کہتے تھے اس لئے یکذبتوں ان کے حق میں بالکل صحیح ہے دل سے جھوٹا جانور وقت
پایا جاتا تھا البتہ ان کی کذب اس وقت تک میں آتی تھی جب یہ اپنے سر و اول کے پاس تکلیف کرتے تھے۔
دوسرے کہ اس کا اخذ کذب ہو جس میں مخالف کی تکلیف پایا جاتا ہے۔ دوسری صورت میں ہوں گے کہ ان
کے لئے دردناک عذاب ہو گا۔ ان کی صورت کذب کی وجہ سے۔
(۳) یہ کہ اس کذب سے یہ کیا ہو جس میں مخالف کی تکلیف پایا جاتا ہے۔ اب معنی ہوں گے کہ ان کے لئے دردناک

والکذب هو اخبر عن الشيء على خلاف ما هو به وهو حرام كقوله لا نعلم به استحقاق العذاب حيث رتب عليه وما روى ان ابا ابيهم عليه السلام كذب ثلاث كن بائنا المراد التقرير ولكن لما شبه الكذب في صورته معى به۔

ترجمہ :- اور کذب کہتے ہیں کسی چیز کے متعلق خلاف واقع خبر دینا اور کذب مجھے اتنا حرام ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کذب پر عذاب کو مرتب فرما کر کذب کو استحقاق عذاب کی علت قرار دیا ہے اور روایات میں جو یہ آیت ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بین دفعہ جھوٹ کیا تو اس سے تعزیری عذاب لیکن جو کہ صورتاً کذب کے مشابہ ہے اس لئے اسے کذب قرار کیا۔

دفعہ گذشتہ عذاب ہے ان کے بار بار جھوٹ کا وجہ سے۔
اس میں کذب جو حق سے احوال ماہی ہے اس صورت میں کذب نام پر جھوٹ اور اس کے من مرد و بزرگ ہو گئے جو کہ منافقین بھی جھوٹ سے تردد ہے اس لئے میں بھی مطمئن ہو سکتے ہیں۔ اور بقا کہتے ہیں کہ با کا اور مولوی جو سکتے اور دوسرے بھی سو سو پر نایاب ناچار ہے۔ قاضی میں صاحب صدر یہ ہونے کے قاضی میں اس لئے انہوں نے کذب ہون کا کذب ہم سے تفسیر کی ہے۔

تفسیر کذب خلاف واقع خبر ہے کہتے ہیں قاضی کے قول کے مطابق کذب مجھے اتنا حرام ہے شیخ فرام نے تفسیر کی کہ کتب کتب قدس میں تین جگہ جھوٹ کی گنجائش ملتی ہے (۱) جھوٹ کفر اور غداروں کے لئے ہے (۲) میدان عرب میں اپنی بزرگ اور اہل العلم میں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک ضابطہ بیان فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ کلام مقام تک پہنچنے کے لئے وسیلہ ہے تو جس مقصد و محذور تک صدق و کذب میں سے ہر واحد کے ذریعہ رسائی ممکن ہو یاں کذب حرام ہے اور اگر صرف کذب سے اس کا حصول ہو سکتا ہو تو یہ کھانا جو کھا کہ اس کا حاصل کرنا حرام ہے اور واجب اگر سراج ہے تو اس کے حصول کا طریقہ حرام ہے اور اگر واجب ہے تو کذب واجب ہو گا اس سے معلوم ہوا کہ کذب فی حد ذاتہ حرام نہیں لیکن جو کھا اس کے سوا کثیر اس لئے حرمت غالبہ سے اور شہرہ ہے کہ کذب میں حرمت اصل ہے پس قاضی کا وجہ حرام کذب علی خلاف واقع کہنا صحیح نہیں ہے۔

وما روى ان ابا ابيهم غفر ليما كذب مرتباً اور اس کا جواب ہے بشرط یہ کہ کذب کے تمام اقسام حرام ہیں تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے میں جھوٹ کو ذکر کرنے سے پہلے جھوٹ اس وقت جبکہ ان کی توبہ نے انہیں عید گاہ لجا یا تھا تو انہوں نے زمانہ انقیاد میں یہاں ہوں حالانکہ وہ یہاں نہیں تھے دوسرا اس وقت جبکہ توبہ نے تہن کو تہتہ حال اور توبہ ہوئے آپا اور بڑے بت کی گزیر میں کھڑی ہوئی تو تھی تو حضرت ابراہیم سے پوچھنے کے لئے کہ اس نے جھوٹ کی کیا رگت بنا دی؟ حضرت ابراہیم نے جواب دیا۔ بل تعدر کریم یہ جب کہ کویت اسی بڑے بت کے تہن حال کہ بڑے بت کی جھوٹ کیا تھا

وَإِذْ أَنْبَأْنَا لَكُمُ الْاِنْفُسُودُ وَإِنِ الْاَرْضُ عَظْفٌ عَلٰی يٰكُنْ بَوْنِ اَوَّلِيْقُولِ مِبَارِدِي عَنْ سَلَامَانَ
 اِن اهل هذه الارض يتلم بالقول بعد من لعلهم ارا ديه ان اهلهم ليس الذين كانوا فقط بل وسبقوا
 من بعد من حاله ما لهم لان الاتية متصلة بما قبلها بالفصاير الذي فيها

ترجمہ :- اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ روئے زمین میں خداوند پھیلاؤ۔ اس آیت کا یکدہا پڑھو
 عطف ہے اور حضرت سلمان سے جو یہ مروی ہے کہ اس آیت کے مصداق ابھی تک نہیں آئے تو شاید اس سے ان
 کی مراد یہ ہے کہ اس آیت کے مصداق صرف وہما نقیب نہیں ہیں جو عہد نبوت میں موجود تھے بلکہ بعد میں بھی
 ایسے ہوتے رہے اور جوتے رہیں گے جن کا یہی حال ہو گا اور وہ اس آیت کے مصداق ہوں گے اور یہ تاویل
 اس کے کرنی پڑی کہ یہ آیت اپنی ہمیر کی وجہ سے اپنے اقبل کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔

بقیہ گذشتہ سبب صحوٹ اس دولت جیکہ بادشاہ سنام نے آپ کی زوجہ محترمہ حضرت سنان کو خلیف
 کننا جابا تھا اور آپ سے جو چاہا تھا کہ بہناری کنن ہیں آپ نے فرمایا "هذه اخوتي" یہ میری بہنیں ہیں اور ان کا
 وہ ہیں جنہیں میں نے پیدا کی ہیں جنہیں میں نے بڑا کرنا ہیں جنہوں سے حضرت ابراہیم کا یکے بعد دیگرے ستاروں کو
 پیدا فرمایا اور جو خدا کا نام را ہے۔ حالانکہ ان میں سے کوئی خدا نہیں ہے۔

"الجواب۔ ان واقعات پر حضرت ابراہیمؑ کے پیش نظر تعریفیں تھیں لیکن جو نکان کے ظاہری معنی سے کہ
 نکلتا تھا اس سے حدیث میں اسے کذب فرمایا گیا۔ یہ سوال کہ تعریف کی کیا صورت دی گئی۔ تو تعریفیں
 کہتے ہیں "الاستنارة بالکلام الی باب والفرق من بابنا آخر" یعنی کلام کے دور رخ ہوں۔
 ان میں سے ایک دفعہ کہ باب شمار کرنا اور دوسرا دیکھنا۔

پس انی مقیم کے دور رخ ہیں ایک رو کہ میں لی المال میرا ہوں۔ دیکھو کہ آئندہ میرا ہوں اور
 تو حضرت ابراہیمؑ نے استہد کیا ہے دور رخ کی جانب اور مصلوہ وان کا دوسرا رخ تھا۔ یا چون کے کہ مقیم ظاہری
 ساری اور باطنی جیسا کہ دونوں کو تسلط ہے۔ پس انشاء تو ظاہری اور ربانی جیسا کہ وہی جانب فرمایا
 لیکن مقصود باطنی جیسا کہ وہی۔ اذ وہ اپنی جگہ صلیج حق کہیں کہ آپ داخدا ان کی بت پرستی کی وجہ سے
 نذر اندر رکھ دیتے تھے۔

اس طرح غلط کبریا میں مقصود حق ان پر محبت قائم کرنا کہ جو معمولی چیز ہے سے دینے نہیں کر سکتا۔
 وہ مقصود کیسے ہو سکتا ہے وہ سمجھو کہ اس بڑے کو فاضل قرار ہے جس۔ علی بن ابی القاسم۔ وہ دانش میں اخوة
 رفیعہ مراد تھی نہ صاحب سبوتا کہ اخوة نسب مراد ہے۔ اور اگر لفظ کبریا کی دوسری تفسیر مانے رکھو۔

ازبقہ مرگلا مشیت، تو اس میں تعارض کی مسئلہ ہوگی کہ حضرت ابراہیم کا مقصود نادر دل کو بھانڈا کو سورج کو
 اڑا کرنا نہیں تھا بلکہ ذہیل دے کہ اورد زرا چھے اگر کران کی بے ثباتی کو یہ کہیں گناہ کا کابینہ تابانی اور درخشا
 کی وجہ سے واقعہ اپنے الہیوں کا ہم پیدا کر دیتے ہیں لیکن جہاں کے ذوق پر نظر کی ہلے توفیق میں ہو جا
 ہے کہ اس فانی کیا خدا ہو سکتی ہے خدا تو دہی ہستی ہے جو امت اور اعلیٰ ہے۔

قصہ ۳۱۔ اس عبارت میں دو چیزیں بیان ہوئی ہیں۔ ترکیب، ایک اشکال اور اس کا جواب۔
 ترکیب کے اعتبار سے دوا ختم ہیں۔ اول یہ کہ اس شرط و جزاء کے مجموعہ کو یکدھون کا مطلق قرار
 دیا جائے دوم یہ کہ اس کا قبول پر قطع کیا جائے۔ برآقہ در اول کان کی خبر جو کہ کی وجہ سے مٹا منصوب
 ہو گا۔ ترجمہ ہو گا۔ منا تعین کے لئے دلہنگ عذاب ہے۔ ان کے مہوش کرنے کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ وہ
 "امت من مصلون" کہتے ہیں یہ کان سے کہا جاتا تھا۔ لا تعبدوا الا الرحمن،

اور برآقہ در ثانی اس کے لئے کوئی عمل اعرب نہیں ہو گا کیونکہ قبول میں کا صلب اور صلہ کے لئے کوئی عمل اعرب
 نہیں ہوتا ہے اس کے مطلقہ کے لئے کوئی اعرب نہ ہو گا۔ ترجمہ ہو گا۔ یعنی ایسے جو امت کا دعویٰ کرتے ہیں
 اور ایسے ہیں کہ جہاں سے کہا جاتا ہے۔ لا تعبدوا الا الرحمن، تو امت من مصلون کہتے ہیں بیشیخ زادہ کی رائے
 ہے کہ یہ سبلی ترکیب زیادہ نارغ ہے کیونکہ اس میں مطلق و مطلق دیگر دو بیانیہ نقل لازم نہیں آتا۔ ایک تیسری ترکیب
 یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اسے جہاں سے کہا جاتا ہے اور یہ کہا جائے کہ اس سے خدا کا اور کتب کی تفصیل کرنی مقصود ہے۔
 و ما دردی من مسلمان الخ یہاں سے اشکال و جواب کا ذکر ہے۔ اشکال یہ ہے کہ قائل کی ذکر کردہ در دو
 ترکیبیں صحیح نہیں ہیں کیونکہ ان دونوں کے اعتبار سے یہ کلام اقبل دالے کلام کے تحت ہو گا پس لازم آئے گا کہ جو ترکیب
 کہہ سائے کے صدقاتی تھے یعنی منافقین جہنموت وہی اسکے بھی صدقاتی ہیں۔ حالانکہ مسلمان نالاس رضی اللہ
 عنہ فرماتے ہیں کہ اس کلام کے صدقاتی ایمن تک نہیں آتے۔

جواب یہ ہے کہ حضرت سلمان فارسی کا مقصود صحت نقلی کرنی ہے یعنی اس کے صدقاتی وہی نہیں تھے
 جو جہنموت میں موجود تھے بلکہ آندہ بھی ایسے لوگ ہوتے ہیں گے۔ سرے سے جو کہ نقلی منظر نہیں ہے اور اس
 تاویل کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ اس جملہ میں ہم خبر ہے جو من الناس من یقلی کے من کی جانب لوٹ رہی ہے
 جس سے معلوم ہو کہ یہ آیت اقبل دالی آیت کے ساتھ متصل ہے۔

والفساد وخروج الشی من الاعتدال والصلاح عندہ ولاہما یعتان کل زماناً ونافع وکان
من فادھم فی الارض ھجر العروب والفتن بمخادعہ السالین وممالئہ الکفار علیہم
وانشاء الاسرار الیم فان ذلک یؤدی الی فساد مافی الارض من الناس والدواب والحیث
ومنہ اظہار العالمی والاہانتہ بالذین فان الاخلال بالمشایخ والاعراض عنہا ما یوجب
الہرج والمرج وینحل بنظام العالم والقائل ھواللہ تعالیٰ اور الرسول اور بعض المؤمنین

وقرأ الکسانی وھشام قبل باھتمام الضم۔

قالوا انما نحن مصبحون جواب لاذ اور ذلنا مع علی مسجیل للبالغة والعش
لئے لا یصح ہما طبعنا بل لک فان شائنا لیس الا الاملاح وان جالنا متحفہ
من شوائب الفساد لان اباغیبہ قصروا دخلہ علی ماعدہ مقل انما یبطل منطلق
وانما یبطل لیس۔

ترجمہ:۔ شیخ کو اپنے اعتدال سے خارج ہو جانا فساد اور اس کے غفلت اپنے اعتدال پر برقرار رہنا صواب
کہلاتا ہے اور فساد سے ہر قسم کے خارج ہونا اور صلاح سے ہر قسم کی نافع چیز اور ہوسکتی ہے۔ اور منافقین
کھار دینے زمین میں ضار ہے بخلاف انہوں نے مسلمانوں سے جعلی لڑی کے اور ان کے مقابلے میں کفار کو مدد
دے کر اور ان تک راز کی باتیں پہنچا کر ترانیال، ایسا ہی، فتنے بھڑکائے اور ان چیزوں کو فساد کہنا اس لئے
ہے کہ سب باتیں ان چیزوں کے فساد کا باعث ہیں جو روئے زمین پر رہتی ہیں مستند انسان، جانور،
کیمیائی، اور مذہب کی توحین اور معاشی کا اظہار بھی اس قبیل سے ہے اس لئے کہ شرائع میں رشتہ دار انسان
اور ان سے بیزار ہی برتتا ان چیزوں میں سے ہیں جو فتنہ و فساد کا باعث بنتی ہیں اور ان کی وجہ سے نظام عالم
میں خلل آتا ہے اور ان سے لاف و جاکنے والا اللہ تعالیٰ ہے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا مؤمنین۔

اور کسان اور ہشام نے قبلی کو فتنہ کے اختتام کے سوا تو یہ نہ چاہے۔

یہ اذابتی ہم لاف و جاکنے کا جواب ہے اور مبالغہ کے ساتھ تصحیح کی تردید ہے اور معنی یہ ہی کہ ہم کو
لاف و جاکنے کا مقابلہ بنانا درست نہیں اس لئے کہ ہماری سران اصلاح کے سوا دوسری چیز نہیں ہے اور
ہمارا حال ضار کی ملامتوں سے پاک ہے اس لئے کہ کلمہ انما اپنے دخول کرنا اس کے بعد ہر نعمت کے لئے

وَأَمَّا قُلُوبُهُمْ فَلَا تَعْقِلُهَا فَتَحْشُرُوا الْفُسَادَ بُعُورًا ۖ وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ الْمَوَاضِعِ كَمَا قَالُوا
تَعَالَى أَفْضَنُ زُرْتُمْ لَكُمْ صَوْنًا وَعَلَيْهِمْ نَزَاةٌ حَسَنًا.

ترجمہ :- اور منافقین نے ایمان غن مصیبتوں اس لئے کہا تھا کہ ان کو اپنا فساد صلاح کی صورت میں نظر آیا اور
ان کی نظر کی خدمتانی باطنی بیماری کی وجہ سے غلطی سے کلامت ہے ۔ انہیں زمین دوسرے عمل فرما کر انہیں دیکھا
وہ شخص جس کی بدعملی اس کی نظروں میں غلطی سے گر گئی اور وہ اسے اچھا ہی سمجھ بیٹھا اور اس کی غفلت
کے بنا پر ہو سکتا ہے ۔

دقیقہ و نگہداشت تو اس کا مقابل سے وسط ہو کر کعب میں پر جزاء واقع ہے اگر اقبال لہم الایہ کی ۔ اور یہ
ہے کہ اس سے ناچ کی بجائے کس ساتھ تردد دیکھ کر غلط ہو ہے ۔ اور ہر اندوہ و چیزوں سے پیدا ہوا اور ہر عمل
کو اس سید ذکر کر کے دیکھتے جو امتداد و دوام پر دلالت کرتا ہے ۔ (۲۲) شروع میں اس لائن سے جو حصر پر دلالت
کرتا ہے ۔ اس لئے اپنے مدخل کو منحصر کرنے کے لئے آتا ہے اس کا کلمہ جو اس مدخل کے بعد واقع ہے ۔ پس اس لئے
مطلق میں زید کو انطلق پر منحصر کر دیا ہے یعنی زید انطلق کے علاوہ دوسری صفت کے ساتھ متفق نہیں
ہوئے ۔ انہی مطلق زید میں انطلق کا حصر زید پر ہو رہا ہے ۔ تاہم میں جس حصر کی طرقت قاضی نے اشارہ کیا ہے وہ
حصر افراد ہے ۔ حصر افراد میں شرکت کی نفی ہو کر گزرتا ہے جب ان سے کہا گیا کہ کس اومت چھوڑو تو جو کہ وہ اپنے
کو صلح سمجھتے تھے ہذا وہ یہ سمجھتے کہ ان ناچ کو مصلح و مصلح کے درمیان شرکت سمجھتا ہے پس انہوں
نے اس کی شکست کی نفی کر کے اپنے نو پر مصلح کو منحصر کر لیا اور ناچ کو باور دلایا کہ مصلح کے سوا اس کا خاتمہ
ہیں ہم میں کو جو نہیں ۔

تفسیر :- یہ ایک شنبہ کا جواب ہے ۔ مشتبہ یہ ہے کہ خدا تو ایک اور محسوس شے تھی کیا منافقین اسے بھی
نہیں سمجھ پائے اور اس کو مصلح کہہ بیٹھے ۔ قاضی نے جواب دیا کہ اس خدا کو مصلح سمجھنا ان کی تسلی ہی ہے
کہ وہ جسے تھا جیسے برحقان کا مریض ہر شے کو زور دیکھتا ہے ۔

آتا ہے جیسے انما زید مطلق اور انما مطلق زید۔

تفسیر :- تامل صاحب بیان دو باتیں بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اول قالوا انما نحن مصلحون کی ترکیب۔ دوم اس کا اقبل سے ربط۔ سو ترکیب میں یہ جزاء واقع ہے انا قیل اہم الایہ کی اور زید یہ ہے کہ اس سے تامل کی جانے لگے کہ اس کا تہ زید کی منظور ہے۔ اور مبالغہ دو چیزوں سے پیدا ہوا (۱) جملہ کو اسمہ ذکر کرنے کے دو سے جو استمرار و دوام پر دلالت کرتا ہے (۲) شرطی میں انما ماننے سے جو صبر پر دلالت کرتا ہے انما اپنے مطلق کو منحصر کرنے کے لئے آتا ہے اس کلمہ پر چار اس مداخل کے بعد واقع ہے۔

لیس انما زید مطلق میں زید کو مطلق پر منحصر کر دیا ہے یعنی زید مطلق کے علاوہ دوسری صفت کے ساتھ متفق نہیں ہے اور مطلق زید میں

مطلق کا صبر زید پر چورہا ہے آیت میں جس حرکت طوف تامل نے

اشارہ کیا ہے وہ صبر افراد ہے۔ صبر افراد میں شرکت کی نفی ہوا

کرتی ہے۔ جب ان سے کہا گیا کہ مصادمت مصلح و مصلحہ

وہ اپنے کو مصلح سمجھتے ہیں مگر مصادمت سمجھ گئے ہمارا

نامح مصلح مصلح و مصادمت کے درمیان مفسر کہ

سمجھتے ہیں انہوں نے مصادمت کی شرکت

کی نفی کرتے اپنے اوپر مصلح کو منحصر کر دیا

اور تامل کو باور دلایا کہ مصلح

کے سوا فساد کا شہ نہیں

ہم ہی موجود نہیں ہے۔

❖

❖

إِلَّا أَنْتُمْ هُمْ الْمُفْسِدُونَ وَلَكُمْ دُونِ اللَّهِ دُعَاؤُهُ ابْلُغُوا لَنَا مَسْتِيفَاتٍ
 بِهِ وَنَقْدِيَّةً فِي التَّكْيِيدِ إِلَّا الْمُنْجِيَّةَ عَلَى تَحْقِيقِ مَا بَعْدَهَا فَإِنَّ هَذِهِ لَا اسْتِفْهَامَ
 الَّتِي لِلْإِنْكَارِ لَأَدْخَلَتْ عَلَى النَّفْيِ أَقَادَتِ تَحْقِيقًا وَنُطْبِئِ الْيَسْ ذَلِكَ بِقَلْبِهِ وَلِلَّهِ
 الْإِنْكَارُ تَقَعُ الْجُمْلَةُ بَعْدَهَا الْأَمْرُ نَقْدِيَّةً بِمَا يَنْتَقِي بِهَا الْقِسْمُ وَاجْتِنَاهَا مَا لَمْ يَكُنْ
 مِنْ طَلَاغِ الْقِسْمِ وَإِنْ الْمَقَرَّةُ لِلنَّسْبَةِ وَتَعْرِيفُ الْخَبَرِ وَتَوْسِيطُ الْفَصْلِ لِرَدِّ مَا فِي
 قَوْلِهِمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ مِنَ الْمُتَقَرِّضِينَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْإِسْتِدْرَاكُ لَا يَشْعُرُونَ -

ترجمہ :- یا اور کھوکھلا نہ ہو بلکہ مفسد ہیں لیکن وہ اس کا شعور نہیں رکھتے۔ پہنا نفس کے دعویٰ کی
 پر زور کر دیتے ہیں۔ اور اصل میں زور چند درجہ سے پیدا ہوا۔ (۱۵) اس کے بعد مستانہ ہونے کی وجہ سے (۱۶)
 شروع میں دو حرفت تاکید ہونے کی وجہ سے۔ ان میں کا ایک اللہ ہے جو اپنے مابین کا تحقیق پر دلالت کرتا ہے۔
 اس لئے کہ جزو استعمال انکار کی جب نفی پر داخل ہوتا ہے تو تحقیق کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اس کی نظیر اللہ
 ذلک بقا رہا ہے اس لئے کہ الّا کے بعد آنے والے جملہ کے شروع میں حرف قسم کا آنا ضروری ہے اور اس
 کی نظیر آج ہے جو سلامت تمہاری ہے۔ ان دونوں کا دوسرا آن ہے جو تاکید نسبت کے آتا ہے (۱۷) خبر
 کو سہولانے کے ذریعہ (۱۸) سچ میں غیر فیصل لانے کے ذریعہ اور غیر فیصل میں اس تقریر میں کثرت دیدہ ہوگی جو انہوں
 نے اپنے قول انما نحن مصلحون میں مسئلوں سے کہ قس (۱۹) حرفت استدراک کے بعد لاشعور میں ذکر کرنے کی
 وجہ سے۔

تفسیر :- اس کلام میں اللہ تعالیٰ نے منافقین کے ایمان مصلحوں دعویٰ کی اپنے طریق پر زور دیا
 فرمایا ہے اور بغیر مفسر حلام بغض پانچ وجوہ سے مبرا ہوئی۔ پہلی وجہ یہ کہ اس کلام کو تمسب مستانہ
 بنا کر ذکر فرمایا اور درجہ مستانہ اصول عقد کے جواب میں واقع ہوا کرتا ہے۔ تو گویا یہ کلام میں ایک سوال کی جواب
 میں ہے۔ سوال یہ ہے کیا یا منافقین اپنے دعویٰ میں سچے ہیں یا جھوٹے؟ اللہ تعالیٰ نے فرمایا یا مصلح جھوٹے ہیں۔
 اور تو سچے مفسد ہیں اور جو چیز سوال طلب کے بعد حاصل ہوئی ہے وہ وہیں میں جا کر نہیں ہوتی۔ دوسری
 وجہ یہ ہے کہ اس عبارت کے شروع میں دو حرفت تاکید لانے کے لئے اللہ الّا جو تحقیق مابعد پر دلالت کرتا ہے۔
 دوم ان جو تاکید نسبت کے لئے آتا ہے۔ اور الّا تحقیق مابعد پر اس لئے دلالت کرتا ہے کہ جزو اور اس کے نفی
 سے مرکب ہے۔ جزو استعمال مابعد انکار کے لئے بھی آتا ہے۔ اور اسے مابعد کے مضمون کی نفی ہوتی ہے

ایسے جب ہر دو انکار لائے نقل پر داخل ہوا تو نقل کی نقل ہو گئی۔ اور نقل کی نقل بعینہ اجات و تحقیق ہے۔ یہاں کہ
ایسے رنگ بقادریں اس انداز کا اجات و تحقیق موجود ہے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ جو کہ ان تحقیق
کے لئے آئی ہے، اس وجہ سے اس کے بعد پر ایسے حروف تسمیہ داخل ہوتے ہیں جو جواب قسم پر آگرتے ہیں جیسے
الان لام کی دہرہ وغیرہ۔ یہ سب بطور جملہ منقولہ قاضی نے یہی بتا دیا کہ انکا الکی نظیر ہے۔ اور انکا قسم کا پیش تر ہے
یعنی قسم کے شروع میں آیا یا کر آیا ہے۔ جہاں پر مشاعرہ لکھا ہے۔

انکا والہی اکمل و احکم والہی ۛ آفات و امین و لہی امر و امر
لقد کفین احد الوثن ان الی ۛ و یقین منہا سر و حبا العبر
شعر کا ترجمہ یہ ہوگا۔ آگاہ رہو! قسم اس ذات کی جوڑ لاتی ہے اور ہنسی ہے اور دہش کے بغیر تدبیر
میں موت و حیات ہے اور قسم کا حکم حقیقی معنی میں حکم ہے جسے میری عیوب نے اس حال میں جوڑ دیا ہے
کہ میں وحشی و جانوروں پر یہ دیکھ کر سہ کر رہا ہوں کہ وہ مل کر اپنے اپنے جوڑے کے ساتھ چل رہے ہیں
اور ان کے دلوں میں نہ ملنے کا خوف رہا ہے جس سے اس شعر سے ظاہر ہے حال پر سوت کا اظہار کر دیا ہے کہ نقل
جانوروں کو اس قدر سکون حاصل ہو گیا ہے کہ وہ اپنے ہم جنس کے ساتھ مل کر زندگی کا چلنا لطف اٹھاتے ہیں اور
ایک ہم جنس کے رفیق ہیں جن کا ساتھ مل نہیں لینے دیتے۔

الغلبہ کی تفسیر یہ ہے کہ جن میں انفس و دل کو معریت باللام ذکر کیا گیا ہے اور تعریف خبر سے اگرچہ
عروج و تفرق و علی السند الیہ کا فائدہ ہوتا ہے۔ تاہم معنی میں اس کے برعکس تفرق و علی السند کا فائدہ
بھی حاصل ہو جاتا ہے جیسے اکرم و التقویٰ والحبیب ہوا انان ایلا کرہاں التقویٰ، ولا حسب الا الملل۔
یہاں سند الیہ پر تفرق ہوا ہے پس اس طرح انکے ہم انفس و دل میں اولنگ کا حرج ہو گا انفس و دل
پر جب کا مطلب یہ ہو گا ہذا نقیض میں مناسبت کے سوا دوسرا وصف نہیں ہے۔

اور یہی تعریف حرج کو تفرق سند الیہ پر اس لئے معمول کیا کہ مقام کے مناسبت ہم جنس میں کیونکہ منافقین نے اپنے
کو بطور تفرق و علی السند پر تفرق کیا تھا۔ ان کا جواب اس طرح ہو سکتا ہے کہ تفرق قلب کے طور پر منافقین کو
مسئلہ کے برعکس مناد پر تفرق کر دیا جائے اور یہی تفرق سند الیہ کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں۔

جو حق و جہ در بیان میں فصل لانا ہے غیر فصل لانا کے ان کی اس تقریب کا جواب ہو گیا جو انہوں نے اس
جن مسئلہ میں سخن لاکر کہ حق بین مسئلہ کو سخن پر تفرق کر دیا تھا جس سے مقصود تھا کہ دونوں میں جہ جہ
ہیں مسئلہ ہیں بین بیان اللہ قائل نہ اس کے طور پر مسئلہ کو ہم پر تفرق کر دیا۔

یا چوہی وہ یہ کہ حروف اسند کے بعد لام شریف و ان لا کر ان کے کہیں نام کے درجے سے بھی نیچے گزرا ہو گیا۔
اس لئے کہ شعر و اس قسم کے ذریعہ کسی چیز کے ارادہ کر لینے کو کہتے ہیں۔ اور شعور و جانوروں کو بھی جہاں سے
جب یہ اپنے مناد کو بل جہاں سے اس مقام سے سمجھ سکے تو اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ شعور بھی نہ تھا جو یہاں تک
کو حاصل ہوتا ہے۔

وَرَدَ اَفِيْلٌ لَهُمْ اٰمَنُوا مِنْ تَامِ الْقَصْعِ وَالْاِنْشَادِ اِنْ كَمَالِ الْاِيْمَانِ يَجْمَعُوْنَ الْاَمْرَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ
اعمالاً لا يَنْبَغِي وَهُوَ الْقَصْعُ بِقَوْلِهِ لَافْتِنَسًا وَالْاِنْشَادُ بِاِنْشَائِهِ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ بِقَوْلِهِ
اٰمَنُوا۔

ترجمہ :- یہ کلام نصیحت والہانہ کی تکمیل کے واسطے کہ کمال ایمان دو چیزوں کے مجموعہ سے حاصل ہوتا
ہے نامناسب چیزوں سے، غرض کہنے سے اور ان سب چیزوں کے بیکار ہونے سے۔ لافتنسہ دوائے پہلی چیز
مقصود ہے اور انمولے دوسری۔

تفسیر :- اس آیت کا تہل سے رابطہ یہ ہے کہ یہ با قبل وال نصیحت کا ترجمہ اور تکمیل کے واسطے کہ کمال ایمان
میں کمال حاصل کرنے کی دو چیزیں ہیں، ایک کہ جو اس بناء اس کے خلاف اور نامناسب ہوں ان سے گریز کیا جائے
اور دوسری کہ جو چیزیں اس کے مناسب حال ہوں ان سے آراستہ ہوا جائے انہیں اپنا یا حاصل کیے، ایمان میں بھی
کمال انہیں دو چیزوں سے حاصل ہو سکتا ہے مقدار میں یعنی جب لافتنسہ دوائے تکمیل یہ بھی اور ایمان کے واسطے جو
چیزیں مغرض ہیں ان سے بچو، ثواب انمولے نصیحت کو رابطہ کہ جو چیزیں ایمان کے مناسب حال ہیں مثلاً اشغال
انہیں اپنا کر انہیں نصیحت، با قبل وال نصیحت کی تکمیل ہے۔

ایک اشغال اور اس کا جواب اس بناء ہوا کہ قاضی صاحب کے قول سے معلوم ہوا کہ یہ آیت با قبل کا تکمیل ہے
میں جو لوگ پہلی نصیحت کو قبول کر لیں وہی اس کے نامہج ہوں گے اور جن لوگوں سے حان نقی کا خطاب امتسا
عن مصلحتوں ہے انہیں سے ان خوش نما امن السبناء کا خطاب ہو گا اور نامہج مؤمنین کی جماعت ہے پس
خاتم ہو گا کہ حان نقی مؤمنین سے کہتے تھے کیا ہم جو فعل کی طرح ایمان لے آئیں پس گویا اپنے گھر کا اظہار کرتے تھے
بعض منافق نہ رہے وہ تو جاہر ہوتے۔ نیز اس میں اور واذا لقوا اللذین آمنوا میں نفسا رہے کیونکہ اذا لقوا
انہی سے خاتم ہو جائے کہ مؤمنین سے آمست کہتے تھے۔

الجواب :- اس اشغال کے متقد و جواب دیئے گئے ہیں۔ دایہ خطاب مقدار مؤمنین سے ہے اور آمست
کا خطاب انویار مؤمنین سے (۱۲) خطاب ان مؤمنین سے ہے جو ان کے قرابت داروں میں تھے اور وہ مصلحت
قرابت کی وجہ سے ان کا اتفاق بخفی رکھتے تھے اور آمست کا خطاب عام مؤمنین سے تھا (۱۳) کہ آمن السبناء
کا یہ مطلب نہیں کہ حسب طرح تم جو قوت لوگ ایمان رکھتے ہو، لیکن مطلب یہ ہے کہ ایمان ایسا ایمان نہیں
جسے بائے و قوت، بل گھول، دیہاتوں کا ہو کہ تباہی کے عمارا ایمان قاضی اختیار ہے۔ یہ دو قول جواب تھا۔
روح افعال نے نقل کئے ہیں۔ (۱۴) یہ خطاب ان کے ہم خیال منافقین سے تھا۔

كَمَا أَمَّنَ النَّاسُ فِي حَايِزِ الْمَحْضِيِّ الْمَصْدَرِ بَيْتَهُ أَوْ كَالْتِمَتِهَا فِي رِبَا وَاللَّامِ فِي النَّاسِ
لِلْجَنَسِ وَالْمَوَادِّ لِكَمَالُونِ فِي الْإِنْسَانِيَّةِ الْعَامِلُونَ بِقَضِيَّةِ الْعَقْلِ -

ترجمہ :- کہ آئین الناس مفعول مطلق ہوئے کی بنا پر منصوب النمل ہے اور مصدر یہ ہے یا کا ذہ ہے۔ جیسے
وہ آئین یا آئینہ اور افعال لام الناس میں جنسیت کہہ اور اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو انسانیت میں کامل
ہیں عقل کے تقاضے پر عمل کرتے ہیں۔

تفسیر :- کہ کاف اور آئین دو دو افعال ہیں اور مصدر ہو اور کا ذہ ہو۔
بر تقدیر اصل کاف اسید ہو گا شل کے معنی میں۔ اور بر تقدیر ثانی آخری ہو گا۔ مصدر یہ اس کے بھی
جوانے نامہ کو مصدر کے معنی میں کر دے اور آ کا ذہ اس کے بھی ہو جائے تا قبل کو بعد میں عمل کرنے سے روک رہا
ہے جیسے رہتا میں کہ رب کو بعد میں عمل کرنے سے روک رہا ہے۔ جب مصدر یہ ہو گا۔ تو کہ آئین الناس اور
مفعول مطلق کی صفت ہوئے کی بنا پر منصوب ہو گا۔ تقدیر ہی عبارت ہوگی آمنوا ایما ثنائیا لا یمان
الناس۔

اور اگر ما کا ذہ ہو تو اس مصدر مقدور سے ملان ہوئے کی بنا پر منصوب ہو گا۔ شیخ زادہ نے حاشیہ شریفہ
کا حوالہ دیکر لکھا ہے کہ اگر کا ذہ قولا دینے کی صورت میں تشبیہ دونوں جملوں کے مضمون کے در بیان ہوگی معنی
چوں گے۔ حقوق الایس انکم کما تمحقن ایما ہم۔ آئنا ایما ان ملحق الانانیت کے معنی کرو۔ جیسا کہ دوسرے
لوگوں کا ایمان تحقیقی ہے۔ اور مصدر یہ ہوئے کی صورت میں ترجمہ ہو گا۔ ایسا ایسا ان لاؤ جو دوسرے عربوں
کے ایمان کے مشابہ ہو۔

فاس میں الف لام جنس کا بھی ہو سکتا ہے اور بعد ماضی کا بھی۔ بعد ماضی کی بحث بعد میں آئے گی جنس ہونے
کی صورت میں معنی بدل گئے ایمان لاؤ جیسا کہ جنس ناس ایسا ان لاؤ ہے۔ مشبہ پیدا ہو گا کہ جنس لوگ ناس نہیں۔
بلکہ جنس کے بہت سے افراد ہیں جن کے لیے نہیں تشبیہ کیونکر صحیح ہے؟
الجواب :- جنس سے اس کے لالہ اور اضراد ہیں۔ اور وہ لوگ مراد ہیں جو تقاضائے عقل پر عمل کرتے ہیں
اور چونکہ عقل ایسا ان بالذات اور اصول کی دعوت دیتی ہے اس لیے چار ناپا جو نسن اس میں شامل ہوں گے۔
بقیہ سب خارج ہو جائیں گے۔

فان اسم الجنس كما يستعمل لسماء مطلقاً فيقول لنا يستجمع لعلاني المخصوص متبديه
والمقصود منه ولذلك يسلب عن غير خيال زيد ليس بانسان ومن هذا الباب
قوله تعالى صُمُّكُمْ ونحوه وقد جمعوا الشاعرة في قوله
اذ الناس ناس وانسان نعان.

تخریب :- اس لئے کہ اسم جنس کا استعمال جس طرح اپنے دلوں مطابق کہئے جوتا ہے اسی طرح ان افراد
کے لئے بھی وہ اس کا استعمال جو زبان اور صاف کے ساتھ جوتا ہے جو اس جنس کے کسی خاصہ مخصوص میں ہیں اور
اس سے مقصود ہیں۔ جس وجہ سے کہ ان افراد سے جنس کی نقل کر دی جاتی ہے جو ان اور صاف کے جامع ہیں ہوتے
جوانچہ کہ یہ آیت زید نہیں بالانسان اور فرمان باری صمکم کہم اور اس جیسے دیگر قرآن میں اس قبیل سے
ہیں اور شاعر نے اپنے قول سے اذ الناس ناس وازان زمان۔ میں ان دونوں استعمالوں کو جمع کر دیا ہے

تغنیب :- کلام الناس کو کالمین فی الافانیت میں ضم کر کے دلیل ہے۔ جس کی وضاحت امام
رافع کے کلام سے ہوتی ہے وہ کہ اسم جنس کا استعمال دو طریقے پر جوتا ہے اول یہ کہ اس سے وہ معنی عام
مرازا ہو جس کے لئے وہ جنس وضع کی گئی ہے۔ دوم یہ کہ ان افراد کے لئے استعمال ہو جو اس جنس کے اوصاف
مخصوصہ کے حامل ہوں جیسے مسیحین قرآن کا وصف مخصوص تیز رفتاری ہے۔ اور بغیر کا وصف مخصوص ہے
جیسے میدانوں کو قطع کرنا ہے پس قرآن کا استعمال ایسے گھوڑے کے لئے جو یہ وصف رکھتا ہو اسی قبیل سے
ہو گا۔ ہی وجہ سے کہ جو اس وصف مخصوص کا حامل نہ ہو اس سے جنس ہی کی نقل کر دی جاتی ہے جیسے زید
نہیں بالانسان اس مثال سے یہ ہرگز مقصود نہیں کہ زید جنس انسان ہی سے خارج ہے بلکہ یہ مقصود ہے کہ
جو کائناتانی کمالات نہیں رکھتا اس لئے اس کائنات ان نام رکھنا مناسب نہیں۔

پس انسان کو کالمین فی الافانیت پر ضم کرنا اس استعمال کے پیش نظر ہے۔
اور فرمان باری صمکم کہم اور اس جیسے دوسرے کلام میں اسی قبیل سے ہیں۔ لیکن ان میں بھی فرد غیر
کالم سے جنس کی نقل کی گئی ہے کیونکہ اس جامع ہونے اور باطن ہونے کا کمال یہ تھا کہ حق باتیں سننے بھی انہیں
زبان پر لاتے۔ پس جن کے اندر یہ بات نہیں پائی جاتی وہ اس قابل ہی نہیں کہ سن سنا دیکھ دیکھ کر اسے
تافہن صاحب نے دونوں استعمالوں کے استنباط کے لئے شاعر کا قول پیش کیا ہے جس کی پوری
تفصیل یہ ہے۔

دیارہب کا تفت مزار با ۛ اذ الناس ناس وازان زمان

اولیٰ العہد والہرادیہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ومن معہ او من امن
من جملہ ہم کا بن سلام وصحابہ۔
والمعنی امنوا ایماً بالاعلام متحصّضاً عن شوائب التفاق مائلاً
لذیہما ہم۔

ترجمہ :- یہ الفاظ اہم عبد خاریج کے لقبے اور اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب
مراد ہیں یا انہیں کی جماعت میں ایمان لانے والے لوگ مراد ہیں۔ جیسے عبد اللہ بن سلام اور ان کے
ساتھی رضی اللہ عنہم۔
اور آیت کے معنی یہ ہیں ایسا ایمان لاؤ جو اخلاص سے بھرپور ہو۔ نفاق کی آہز خوشی سے پاک ہو
مخلصین کے ایمان کے مشابہ ہو۔

دقیقہ مدغم نہ اس شعر میں چلے ناس سے معنی ناس اور سلطان انسان مراد ہیں۔ اور دوسرے سے کالین
فی الامان است۔ علیٰ ہذا القیاس الزمان زمان ترمیم ہو گا۔ ان شہر کی گزیرا ایت ہیں اس وقت محبوب
تھی۔ جبکہ لوگ مردان کامل تھے اور راز بھی باکمال زمانہ تھا۔

تفسیر :- یہ الفاظ نام کے متعلق دوسرا خیال ہے کہ عبد خاریج کا قرار دیا جائے۔ دریں صورت اس
سے حضور و آپ کے اصحاب مراد ہوں گے یا ان کی جماعت میں سے جو لوگ ایمان لانے وہ مراد ہیں جیسے
عبد اللہ بن سلام اور ان کے ساتھی۔ مگر یہ یاد ہو کہ عبد خاریج میں مہود کا شیعین جو ناصر و کی ہے۔ خواہ
مخلصین جو بھر بھی۔ اور یہاں کسی قسم کی بھی تفسیر نہیں ہے۔ کیونکہ رسول اور مؤمنین کا اس کلام میں نہیں
نہ گروہ ہی نہیں ؟

الجواب :- یقین کے لئے یہ ضروری نہیں کہ مفسرین میں جو بلکہ جو تفسیر دہیں میں تفسیر غلطی کی قائم تھا
کوئی ہے۔ پس جو کچھ تفسیر کے زمینوں میں مؤمنین مخلصین تفسیر تھے۔ کیونکہ وہ تفسیر کو مؤمنین سے
حسد تھا اور عسکرانہ کی لغویوں میں ہر وقت رہتے اس لئے تفسیر غلطی کی ضرورت نہیں رہی۔ تاہم کی کچھ
میں ان جملہ ہم کو لکھ گیا ہے۔ جلد۱۲ ہم کے سوا اور قواعد و اصول کے ساتھ مستعمل ہے۔ اس کے معنی ذلت اللہ اور
نسط کے ہیں۔ حدیث میں ہے۔ تو میں جلد تیار جماعت تیار سے ناکان کی ہے پس میں جلد ہم کا ترجمہ ان کے
چند مؤمنین میں سے ایمان کی جماعت کے لوگوں میں سے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کا لفظ زیادہ ہے ۔

واستندلی بہ علی قبول توبۃ الزندیق وان الاقرار باللسان ایمان والام یفقد التقید

ترجمہ :- اور اس آیت سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ زندقہ کی توبہ قبول ہے نیز مسئلہ بھی آیت سے نکلا کہ اقرار باللسان ایمان ہے ورنہ اس کو عقیدہ کرنا پے فائدہ ہوگا۔

تھیں یہ :- یہاں سے قاضی صاحب آیت مستنبط ہونے والے دو مسئلوں کو ذکر کر رہے ہیں اول یہ کہ زندقہ کی توبہ قبول ہے۔ زندقہ اصطلاح فقہاریں وہ شخص ہے جو کفر سے پھرتے کے باوجود اسلام کا اظہار کرنا ہوتا ہے۔ مقاصد کے حوالے سے شامیین جیسے اسی نے نقل کیا ہے کہ شخص اعتراف ہوتے اور شہادۂ اسلام کے اظہار کے باوجود ایسے عقائد رکھتا ہو جنہیں بالانفاق عقائد کہتے ہیں کہ جہاں ہے وہ زندقہ ہوگا۔

زندقہ کی قبول توبہ میں اختلاف ہے بعض نے کہا اس امر اور ظاہری الحاد کو سب طرح نکل کر دیا جاتا ہے اس طرح زندقہ کو نکل کیا جاتے گا۔ حنفیہ کے نزدیک ایسے کہ اس کی توبہ قبول ہوگی۔ بعض نے کہا۔

اگر اس کے الحاد نہ ہو کہ شہرت ہو چکی ہے تو نکل کیا جائے گا ورنہ نہیں۔ قبول توبہ کی دلیل یہ ہے کہ سنا نقیض بھی زیادہ میں سے ہیں۔ اور دوسرے بھی ایسا ان کا حکم دیا گیا۔ اول ان سے اعطاس کا مطالبہ کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی توبہ قبول ہو سکتی ہے۔ ان کا ایمان معتبر ہو سکتا ہے۔ ورنہ ایمان

کا مکلف نہ بنایا جاتا۔ کیونکہ اصول ہے۔ مالا یقبل من المكلف لا یطلب منه بالامراة تکلفی جو چیز مکلف سے قبول نہیں کرتی ہوئی ہے اسکا اسے حکم ہے کہ مکلف نہیں بنایا جاتا اور جب سنا نقیض کی توبہ توبہ ثابت ہوگی تو زندقہ کی قبول توبہ بھی ثابت ہوگی۔ کیونکہ سنا نقیض زندقہ ہی کی ایک شاخ ہے۔

دوسرا مسئلہ ہے کہ عورت اقرار باللسان کو ایمان کے لئے ہیں اس میں اختلاف شال ہو یا نہ شال ہو جو وبرا استدلال ہے کہ کمران باری اسوا مقید ہے کہ آئن اللہ اس کی توبہ کیے ساتھ میں سے ہیں ایمان لاؤ ایسا ایمان جو اعطاس سے جھڑکا نہ ہو۔ پس اگر شخص اقرار باللسان ایمان نہ ہو تو ان آئن اللہ اس کی توبہ نہ ہوگا کہ اعطاس کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ وہ منی خود آئنا سے سمجھیں آجاتے معلوم ہوا کہ اقرار باللسان ہی ایمان ہے۔

حقیقی بات یہ ہے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں۔ ظاہری و حقیقی۔ ظاہری ایمان سے دنیاوی فائدہ حاصل ہو جاتا ہے یعنی ممالک و مال محفوظ رہتے ہیں۔ حقیقی ایمان دوسرے جو بزرگ بات ہے۔

ظاہری ایمان تو اقرار باللسان سے حاصل ہو جاتا ہے لیکن ایمان حقیقی نیز تصدیق و اعطاس کے حاصل نہیں ہوتا اور شریعت میں ایمان حقیقی مطلوب ہے۔ پس آئنا سے ایمان حقیقی مطلوب ہے جو غیر

قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ آلِ يُوسُفَ أَلِ الْيَمَانِ وَاللَّهِ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ
 بِأَسْرِهِمْ مِنْ دُونِ ذَلِكَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَأَنَا سَاقِطٌ عَنْ ثَمَرِهِمْ وَأَنَا فِي أَصْحَابِ آلِ يُوسُفَ
 أَنَا نَعْمَ فَإِنَّ أَكْثَرَ الْبَاطِلِينَ كَانُوا أَفْكَارًا وَمَثَلُ الْفُكْرِ كَالثُّمْرِ أَوَّلُهُ حُلْوٌ وَآخِرُهُ مُرٌّ
 وَلَهُ لَاقَةٌ بَيْنَ أَهْلِ الْيَمَانِ فَسَمِعَ النَّاسَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْ سُلَيْمَانَ وَشِيعَتِهِ وَالسُّفْهَانِ حَقَّقَتْ
 رَأْيَ يَقْتَضِيهِمَا تَقْصَانِ الْعَقْلِ وَالْحَلْمِ بِقَابِلِهِ

ترجمہ :- کہتے ہیں کہ ہم یہ ایمان لاتے ہیں جیسا کہ یقیناً تو توفیق الہی مانے۔ اس میں جزو انکار کے لئے ہے
 اور السفہانہ نام سے انسان کی طرف اشارہ ہے، پوری کی پوری جنس سفہانہ کی طرف اشارہ ہے اور سفہانہ
 کے خیال کے مطابق انسان ہی اس میں شامل ہیں اور سفہانہ کے یومنین کو سفہانہ کے لئے نہیں بلکہ وہ انہیں نادان
 سمجھتے تھے۔ یا فقیرت ان کی وجہ سے کیونکہ یومنین فقیر تھے اور بعض ان میں سے آزاد کردہ غلام بھی تھے جیسے
 حضرت صہب حضرت بلال رضی اللہ عنہم اور اگر انسان کی تفسیر حضرت عبداللہ بن مسعود اور ایک کے ساتھیوں
 سے کی جائے تو ان کا یقین کہنا ان کی وجہ سے تھا اور اس وجہ سے تھا کہ انہوں نے ان کی پرواہ نہیں
 کی تھی اور سفہانہ اس سخت و مصیبت رائے کا نام ہے جو نقصان عقل کے نتیجے میں آتے ہیں اور سفہانہ کا مقابلہ
 حفظ حلیہ ہے۔

دفعہ گذشتہ تصدیق و انحصار کے حاصل نہیں ہوتا اور کہا کہ انسان اس آیت کی توضیح ہے۔ تعقید
 نہیں بلکہ نفی اعتبار سے تعقید معلوم ہوئی ہے۔ پس قاضی کا استدلال ضعیف ہے۔

تفسیر :- اس عبارت میں عین باتیں مکتور ہیں، جزو استقام اور اذیت لام استقام کی توضیح (۲۴) متا
 کہ یومنین کو سفہانہ کی نسبت درجہ تھا۔ (۲۴) سفہانہ کی تفسیر :-

جزو استقام برائے انکار ہے یعنی ہم یہ ایمان کبھی نہیں دے سکتے۔ الف یوم من دوا متالی ہیں بعد
 خدا ہی کے لئے جو جنس کے لئے ہو اگر بعد خدا جس کے لئے ہے تو اس سے ان میں کہ طرف اشارہ ہو گا۔ خواہ ان میں سے
 انہیں آزاد کرادیں یا جنس میں قصود۔ چونکہ اگر الف یوم نہیں ہے تو اس سے جنس سفہانہ جزو ان کی اور
 اس میں سفہانہ کے گمان کے مطابق انسان جو انہیں گئے۔ کیونکہ سفہانہ سے سفہانہ کے نزدیک
 اصل مقصود رہی تھی۔

اَلَا اِنَّهُمْ هُمُ السَّافِهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَفْقَهُوْنَ رَدُّ وَمَبَالِغُهُ فَيُتَجَهَّلُ بِهِمْ فَاِنَّ الْجَاهِلَ هَلْ يَعْلَمُ
اِجْزَاءَهُمْ عَلَى خِلَافِ مَا هُوَ الْوَاقِعُ اعْظُم ضَلَالَتُهُ وَاَقَمْ جِهَالَتُهُ مِنَ اِسْتَوْفَافِ الْعَثَرَاتِ
يُجْهَلُهُ فَاِنَّهُ رَبِّمَا يَعْذُرُ وَتَتَفَعَّلُ الْاَيَاتُ وَالنِّدَارُ

ترجمہ :- آگاہ ہو اسی لوگ الحق پہنچیں اس بات کو نہیں سمجھتے اس سے منافقین کا جواب اور ان
کی تعمیل و تحقیق میں سائنہ مقصود ہے اس لئے کہ جو اپنے جمل سے ناواقف ہیں اور غلات واقع کا استفسار
رکھتا ہو وہ اس شخص کے مقابلے میں زیادہ گمراہ اور جاہل ہے جو اپنے جمل سے آگاہ اور اس کا معترف ہے جو کہ
اس شخص کے اوقات معذرت بھی بجا ناچہ اوقات اور درود اس کے حق میں کارآمد ہو جاتے ہیں۔

دوسرے مسئلہ کے تحت دانا سافو ہم الخ۔ یہاں سے تفسیر کی وجہ ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کون
کو انہوں نے دو دو سے سفاہت کی طرف منسوب کیا تھا اول یہ کہ پہلی سفاہی اور اقلیدہ کی طرف سے
انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ جو عقائد رکھتے ہیں اور جس روش پر چل رہے ہیں وہ ان کی جگہ بالکل برحق ہے اور
مؤمنین جن عقائد پر ہیں ہم ان کو دیکھتے ہیں کہ انہوں نے کیا کرتے ہیں۔ پس انہیں ناقص العقل و فاسد الہام
کہو کہ سفاہت کی جانب منسوب کیا۔

دوسری وجہ یہ کہ منافقین اپنے دوزخ کے رئیس اور صاحب ثروت تھے اور مؤمنین میں اکثریت
فقرا کی تھی بلکہ بعض ان میں آزاد کردہ غلام بھی تھے۔ پس ان کے پاس دنیاوی رکھ رکھاؤ نہ ہونے کی وجہ
سفیہ کہتے تھے یہ دونوں وجہیں اس وقت مجلس کی جبکہ الفت الیم سے مجلس سفیہ کی طرف اشارہ ہوا اناس
کی جانب۔ اور اناس سے حضور آداب کے اصحاب مراد ہوں۔ عبداللہ بن مسعود وغیرہ مراد ہوں۔ اور
اگر اہل ایمان مراد ہوں تو اناس سے ان کی طرف اشارہ ہوا اور اناس سے حضرت عبداللہ بن مسعود اور آپ کے ساتھی
مراد ہوں تو تفسیر کی یہ وجہیں نہیں ہوں گی اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود ایمان کے نزدیک ادا تھے اور
انہی دنیاوی اعتبار سے مسکین و دلوں کے انسان تھے۔ بلکہ سفاہانہ سے جسے ان کے سرداروں میں ہوتا ہوتا
تھے پس اس وقت تفسیر کی وجہ میرا کی اور عبارت یہاں کا اظہار ہو گا نیز ان معجزات کے کوسم پرکھنے سے استغنا
ظاہر ہو گا جس پیش نظر تھا کہ کون نہیں ان حالات کی وجہ سے ہم پر نہیں ہوا جس جیسی بحث غریب سے واضح
ہوئی۔ مزید تشریح کی ضرورت نہیں۔

تفسیر میں :- اس آیت سے دو چیزیں مقصود ہیں۔ منافقین کی تردید۔ ان کی تحقیق میں مبالغہ۔

وَأَمَّا فَصْلَتُ الْآيَةِ فَلَا يَعْنُونَ وَالَّذِي نَبَلَهَا فَلَا يَشْعُرُونَ لِأَنَّهُمْ كَثُرَ طَبَقُ التَّأْكِرِ النَّسْفَةِ
وَزَلْزَلُ الْوَقُوفِ عَلَى أَمْرِ الدِّينِ وَالْمَقَامِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ مِمَّا يَفْتَقِرُ إِلَى تَطَهُّرٍ وَتَفَكُّرٍ
وَأَمَّا التَّفَاقُّ وَمَقَامُهُ مِنَ الْقَاتِنِ وَالْفَسَادِ فَانْمَا يَدْرِكُ بِأَدْقِ تَنْظُرٍ وَنَاصِلِ نَيْلِ شَاهِدٍ
مِنْ أَقْوَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ.

ترجمہ ۱۔ اور اس آیت کا فاصلہ ایسا معلوم کرنا یا کسی اور اس سے پہلے والی آیت کا لا شیعہ بن کر اس کے
کے سفاہت کے ذکر کی وجہ سے مایا علموں میں صفت طباق پرانہ سے اور اس کے بھی کما اور دین پر مطلع
ہونا اور حق دبا طلی میں امتیاز کرنا ایسی چیزیں ہیں جن کے لئے نظر و فکر کی ضرورت ہے۔ یہ اتفاق اور اس کا
نقد و منا قوہ منا تفہیم کے مشابہ احوال و افعال میں ادنیٰ غور سے معلوم ہو سکتا ہے۔

حاصل یہ فصلت مافیہ حول کا صیغہ تفہیم سے لایا گیا ہے جس کے معنی کسی کلمہ کو قائل بنا دینا یا قائل
آیت کے آخر کو کہتے ہیں۔ طباق، باب مفاعل کا مصدر ہے۔ ہواخت کے معنی میں نیز بن و بن کے ایک صفت ہے
جس کے معنی جمع بین المتضادین کے ہیں جیسے خلق الموت والحیوة میں صفت طباق ہے کیونکہ اس میں موت و
حیات جو ایک دوسرے کی ضد ہیں یکجا موجود ہیں۔ نتائج کی عبارت میں طباق سے یہی معنی مراد ہیں۔

دقیقہ سے گزشتہ ہر تفسیر نے مؤسین کو سفاہت کی جہاں منسوب کیا تھا اللہ تعالیٰ نے اِذَا هُمْ يَلْمِزُ الْفَاسِقَ
سے ان کی تردید فرمائی۔ اور بالکل تردید فرمائی۔ المصنف کی وجہ یہ اِذَا هُمْ يَلْمِزُ الْفَاسِقَ دُنِ، کے تحت گذر چکے
اور بالکل انجیل لایا علموں سے کہ کیونکہ اس میں یہ متلاذکر یا کہ لوگ دین نازائی سے بھی واقف ہیں
گویا جہل مرکب میں مبتلا ہیں جہلی مرکب میں گمراہی زیادہ ہے بقابل جہل بیط کے کیونکہ جہل جہل بسیط
کا جہل زائل ہو سکتا ہے اور اس کو آیات قرآنیہ سے دے سکتی ہیں اس کے لئے کہ وہ اپنی حیثیت کا معترف ہے
جو اپنی جہالت سے جاہلی ہے اس کی حیثیت کا حاکمہ تار و قیامت ممکن نہیں۔ مستغرق کہنے سے
جہلمت و لم تعلم یا نکت جاہل و ذلک لغوی من تمام الجہالت۔
ایک نادر کا شعر اس ضمن میں ہے
اُمّ لکس کرغاند و بداند کہ بداند و در جہل مرکب ابد الدہر بماند

تفسیر ۱۔ یہ ایک مشبہ کا جواب ہے۔ مشبہ یہ ہے کہ اس آیت کا فاصلہ لا شیعہ بن کر اور اس سے

وَأَذَانُ الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا - بیان معاہدہ مع المؤمنین والکفار وماصلات
بہا نقضہ فہما قد یلیان مذاہبہم وتمہید نفاقہم فلیس بہت کوں۔

ترجمہ :- اور جب منافقین مؤمنین سے ملے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے ہیں۔ یہ منافقین کے
مؤمنین اور کفار کا مسامحہ معاملہ اور سلوک کا بیان ہے اور جن کلمات سے منافقین کے واقعہ کا آغاز
کیا گیا ہے ان کا رد ان منافقین کے مذہب کو بیان کرنے کے لئے ہے ان کے نفاق کی تمہید کے لئے ہے۔

الغیر مگر مشتمل اس آیت کا فاصلہ لایعلمون کو کہوں بنایا۔ اس کے برعکس یاد دہانی ہو کہ یہاں کہوں نہیں
کیا گیا۔ اقامتی نے اس کے دو جواب دیئے ہیں۔ پہلا یہ کہ اس آیت میں سفارت کا ذکر ہے اور لایعلمون
میں علم کا لفظ موجود ہے۔ اور اگر دوسرے صنعت قلبیاتی سفارت کے لئے علم زیادہ موزوں ہے۔ کیونکہ
سفارت ذاتی، عدم علم کو مستلزم ہے پس سفارت اور علم کو جو کرنا چاہیے ہیں اشتقاقی ہے اور اکثر
طریقہ اس کے ہے کہ کونفس طاقی لایسترون سے بھی حاصل ہو سکتا تھا کیونکہ عدم شعور میں عدم علم کو مستلزم
ہے پس جب لایسترون غریبہ تھا تو اس میں شعور کا بھی ذکر ہو جاتا جو علم کو مستلزم ہے۔ مگر چونکہ اسے ماننے آجاتا
ہیں اس لئے لایسترون میں وہ طاقی نہیں جو لایعلمون میں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ رد فعلی و تعولیٰ پر منافقین سے اور ان کی نفی کرنی منظور ہے۔ پہلی آیت میں نہیں
مفسر قرآن کے کہ اور دوسری میں سبھتہ لکھیں حق و باطل میں امتیاز کرنے سے نادان ٹھہر کر فیکس قناد
اور فیکس انگیزی جو نفاق کا نتیجہ ہے ان کے ان اقوال و افعال میں جو شاہد تھے ادلی خود و تامل کرنے سے
معلوم ہو سکتے تھے۔ پس ان چیزوں کا علم منہ زبانی غصوس کے ہے۔ ہٹلان کے لئے شعور زیادہ بہتر ہے۔
جو احساس کے ہم معنی ہیں اور اس احساس کی کٹ کے لئے لایسترون ہی موزوں ہے۔

اس کے برخلاف دین کے معاملات پر مطلب ہونا اور حق و باطل میں امتیاز کرنا جس چیز میں جو
سرسری نظر سے نہیں جانی جا سکتی ہیں بلکہ ان عقلی اور معمولی چیزوں کے لئے تندر و فکس اور نظر و فکس
حاجت تھی پس ان کے اور ان کی نفی کے لئے لایعلمون ہی بہتر ہے جو معمولی چیزوں کے لئے استقلال ہو تے

تفسیر :- منافقین کے ذکر کے کی ابتداء جن کلمات سے ہوئی تھی جن ان کا مینا بالشر و بالیرم الاخر
کہنا اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا دایم مؤمنین - فہما نا ان سے اجمالہ معلوم ہو گیا تھا کہ وہ کفر کو چھوٹے اور
ایمان کو ظاہر کرتے ہیں اور ان کے اس معاملہ کی کیفیت جو مؤمنین و کفار کے ساتھ تھا انہیں معلوم ہو سکتا
تھا اس لئے اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں اس کی وضاحت فرادی۔

روى ان ابن ابى واصحابه استقبلهم نفر من الصحابة فقال لقومه انظروا كيف اردد هؤلاء السفهاء عنكم فاخذ بيد ابى بكر وقال مرحبا بالصدیق سید بنی تمیم وشیخ الاسلام وثانی رسول اللہ فی الغزایا ذل نفسه وماله لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم اخذ بيد عمر فقال مرحبا بسید بنی عدی الفاروق القوی فی دینہ البادل نفسه وماله لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم اخذ بيد علی فقال مرحبا بابن عم رسول اللہ علی اللہ علیہ وسلم وحقته سید بنی هاشم باخلاق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانزلت هذه الآیة۔

ترجمہ :- روایت ہے کہ ابن ابی اور اس کے ساتھیوں کے سامنے صحابہ کی ایک جماعت آئی تھی تو ان میں اپنے ساتھیوں سے کہنے لگا : دیکھنا ان جو توں کو تم سے کس طرح دینے کو ملے گا جیسا کہ اس نے حضرت البرکہ صدیق رضی اللہ عنہ کا ہاتھ پکڑ کر کہا : خوش آمدید! صدیق اکبر قبیلہ بنی تمیم کے سردار و شیخ الاسلام غازی تھیں جنہوں کے دوسرے : ابی بران و مال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے شفا کر دینے والے حسب کے معاملے میں مضبوط حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حجاز اور یمنی آپ کے داماد سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سارے جمعی ہاشم کے سردار غرضیکہ یہ واقعہ پیش آیا اور یہ آیت نازل ہوئی۔

اس روایت کے مستند میں صدیق اکبر ابو صالح واقع ہیں۔ مافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ مستند صدیق اکبر ابو ابو صالح ضعیف ہے اور کبھی تبیم یا ننگدب۔ اور اس روایت کی سند مسئلہ اللہ (ظلالی ترجمہ) کے بیانے مسئلہ اکدب (مجموعہ کڑی ہے اور اس کے الفاظ خود اس کے موضوع ہونے کو ظاہر فرماتے ہیں۔ اس لئے کہ سورۃ البقرہ بقولہم یہود مغربین ہجرت کے ادائل میں نااہل ہو چکی تھی اور حضرت علی کا نکاح مسیحہ ہجری میں ہوا تھا لیکن اس روایت میں حضرت علی کو حضور کا داماد کہا گیا ہے۔

البقرہ گذشتہ ہم واصلتہ النقطة الغریبہ سے ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ اگر اذرا بقولہم کی وجہ سے کہ ازید ہو گیا۔ اس لئے کہ جس طرح سن ماناس میں جلیل اشکال الایہ سے یہ معلوم ہوا تھا

والتقاء والمصادفة يقال لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبله ومنه القيتة
اذا طرقت فالتك بطرحه جعلته بحيث يلتقي

ترجمہ :- اور لقاء کے معنی مصادفہ یعنی پانے کے ہیں۔ کہا جاتا ہے لقیۃً ولاقیۃً اس وقت جب تک کسی شخص کو اپنا اور اس کے سامنے جو بات اور ایسی گفتار سے لقیۃً لا یا لیت اس وقت ہوتے ہیں جب تک کہ کسی کو کسی ڈالڈ کو کسی کو تم نے اسے ڈانکرایا بنا دیا کہ وہ دوسروں کو مل جائے گی۔

(بقیہ حدیث) کہ وہ بظاہر آتا کہتے تھے۔ حالانکہ وہ باطن میں نہیں تھے اس طرح آیات سے بھی یہی بات عظیم ہوئی ہے پس اذا تقوا کے ذکر سے فائدہ جدید حاصل ہو گا کہ تکرار ہو گا تا مین نے جواب یہ دیا کہ دونوں باتیں اگرچہ بظاہر متحد معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن غرضی دونوں کی الگ الگ ہے پہلی آیت کی غرض ان کے مذہب اور باطنی عقیدے کو بیان کرنا تھا اور اس بات کی غرضی ان کے مومنین و کفار کے ساتھ ظاہر سلوک کو بیان کرنا ہے۔ نیز تکرار کا ذہنی اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ پہلے والے آیت سے احادیث ایمان کی خبر دینی مقصود ہے اور دوسرے سے اخلاص یعنی ایمان کی اطلاع مقصود ہے پس پہلے آیت کے معنی ہوں گے احسن الایمان۔ ہم نے اپنے اندر ایمان پیدا کر لیا۔ اور دوسرے کے معنی ہوں گے قلنا ایماننا بہما سے اس ایمان میں اخلاص بھی ہے اور اس کی دلیل بقول تکرار ہی یہ ہے کہ اذا تقوا اللہ من انفسکم مقابلہ میں و اذا خلوا الى مستیما یعنی واقع ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اپنے سرور اول کے سامنے اس کا اظہار کرتے تھے کہ ہم اللہ و رسول کو دل سے جوڑا جانتے ہیں پس یقیناً اس کے مقابلہ میں جو نقطہ امتداد آتی ہے اس سے تصدیق قلبی اور اخلاص کا اظہار پیش نظر ہو گا۔ فسند تکرار۔

تفسیر :- تاحی نے فرمایا کہ القیتۃ گفتار سے مانو ذہبہ مشبہ پیدا ہو کر گفتار کے معنی ڈالنے اور بھٹکنے کے ہیں۔ اور لقاء کے معنی پانے اور سامنے آنے کے ہیں پس شوق اور شوق منہ کے درمیان مناسبت نہیں پائی گئی تاحی نے جواب دیا کہ ڈالنے اور بھٹکنے میں لقاء کے معنی موجود ہیں اس لئے کہ جب تمہارے چھٹک دیا تو اسے دوسروں کے پانے کے قابل بنا دیا۔ اور دوسروں کا اپنا ہی لقاء ہے تاحی کی عبارت سے ترجمہ ہوتا ہے کہ گفتار کا ہر جزو افعال تصدیق کے لئے ہے۔ تصدیق کے لئے نہیں۔ تصدیق کے معنی ہیں صاحب اخذ بنا دینا پس گفتار کے معنی ہوں گے صاحب لقاء بنا دینا جیسے ارباب بیعیر اور ذل کھلی والا ہو گیا۔

وَإِذَا أَخْلَوْا إِلَىٰ شَيْءٍ طَعْنُهُمْ. خَلَوْتُمْ بَعْلَانِ وَإِلَيْهِ إِذَا انْقَضَتْ سَعَتُهُ أَوْ مِنْ خِلَالِ ذَمِّ أَوْ عِلَالٍ وَمَضَىٰ عَنْكَ وَمِنْهُ الْقُرْآنُ الْخَالِئَةُ أَوْ مِنْ خَلَوْتُ بِهِ إِذَا اسْتَحْرَتْ مِنْهُ وَعَدَّىٰ بَالِي لِقَضَائِي مِنْ مَعْنَى الْإِفْعَاءِ.

ترجمہ :- اور جب خلوت میں ہو چکے ہیں اپنے شریک سرور اول کے پاس، خلوا، ماخوذ ہے خلوت بعلان اور البالی فعلان سے، اس وقت کہتے ہیں بیکہ تم اس فعلان کے ساتھ شرف دار و تنہا ہو جاؤ، یا خداک ذم سے، غرض ہے تم کے معنی میں کچھ سے خلوت مجاور ہو گئی، اور کسی گذشتہ ہو کہ اسی سے البالی ہے انفرادی الخالین گذشتہ ہوئی بعد البالی یا ماخوذ ہے خلوت سے جس کے معنی مذاق کرنا کے ہیں۔ اسی معنی کے اعتبار سے خلوا کا متعدی بالی ہونا انہما کے معنی کے ضمن میں کر دیجئے ہو گا۔

نفس میں :- تاحی صاحب نے خلوا کے معنی ذکر کئے ہیں (۱) انفرادی معنی کس کے ساتھ تنہا ہو جانا تخلیہ کرنا (۲) معنی میں گذر جانا، متجاوز ہو جانا (۳) تحریر مذاق اور تخلیہ کرنا، اول ذکر رد استعمال کے اعتبار سے خلوا متعدی بالی رہا البالی ہو سکتا ہے، اور معنی میں کہ جب تنہا ہوتے ہیں اپنے سرور اول کے ساتھ اور ان سے تخلیہ کر لے ہیں ماوروسہ استعمال کی بنیاد پر جو نیا اور جب موشین کے پاس سے ہو کر اپنے سرور اول کے پاس جاتے ہیں نمبر استعمال کے اعتبار سے اس کا متعدی بالی ہونا انہما کے معنی کی تطبیق پر مبنی ہے، تقدیری عبارت نکلتی گی
سخر بالو مشیق نہیں السخر بالی شیا فیہم ترجمہ ہو گا، مذاق اڑاتے ہیں وہ موشین کی اس حال میں کہ مذاق کے سلسلہ کو اپنے سرور اول تک پہنچا دیوے ہیں۔

والمراد نياتهم الذين ما ذلوا الشيطان في تمرهم وهم المظهرين كفرهم واما اذ هم
اليهم للمساكنة في الكفر او كما قالنا فحين والقائلون صغلاهم وجعل سيوف
نوحه نازلة اصلية على ائمة من شطن اذ ابعده فانه بعيد عن الصلاح ويشهد
لك قولهم لتسطين واخرى نازلة على ائمة من شطا اذ ابطال ومن اسمائه الباطل

ترجمہ: اسلام دشمنی یا عینم سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنی سرکشی میں مستی طافول کے متاثر تھے۔ اب چاہیے وہ کفار مراد ہوں جو اپنے کفر کو ہر بلا ظاہر کر دیتے تھے۔ جیسے انکار برائے ان کی منافقتیں کی جانب نسبت کرنا ظاہر ان کی کفر کی وجہ سے ہے۔ ہمارا کیا رونا فتنیں ہیں اور اننا معنی کئے والے ان میں سے ہفتا لڑیں اور سیو دینے کسی خاص کے قتل کو اس بنا پر اصلی قرار دیا ہے کہ یہ شغل میں بغاوت سے ماخوذ ہے کیونکہ شیطان مسیح سے باطل نبی اور وہ ہے اولیٰ از عرب کا قول انبیاء اس پر شاہد ہے اور کسی زائد و قراد یا ہے اس بنا پر کہ شیطان شاطی بعض باطل سے ماخوذ ہے۔ اور شیطان کے ماحول میں سے ایک نام باطل ہی ہے۔

تفسیر میں ہے۔ اس عبارت سے دو باتیں ذکر کرنی مقصود ہیں پہلی یہ کہ مراد اور لفظ شیطان کا اناں۔
 پہلی بات کا تفسیر یہ ہے کہ شیطان کے بارے میں دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ اس سے وہ کفار مراد ہیں۔
 جو مکمل کھلائے کفر کا اظہار کرتے تھے۔ دوم یہ کہ منافقین ہیں کہ بڑے لوگ مراد ہیں اور منافقین سے جو کلمہ
 بہر دو صورت لفظ شیطان کا استعمال استفادہ تفسیر یہ کہ بنا پر ہو گا یعنی ان کفار کو شیطانوں کے ساتھ
 تشبیہ دی گئی۔ اور وہ تشبیہ ان کا فساد اور سرکش رہے۔ بہر تشبیہ کو مشابہت کے ساتھ استعمال کیا گیا۔ اور چونکہ
 تشبیہ میں ہے صاف اور ناظرین میں ہیں اس لئے استفادہ تفسیر یہ کہ دوسری بات کا حاصل یہ ہے
 کہ شیطان کا اناں شعلوں میں جو سکا ہے اناں کا بھی بطن کے معنی بعد کے ہیں۔ پس شیطان اناں کے
 ذوال پر تشبیہ کے معنی میں ہو گا۔ جو کہ یہ شیطان صلاح اور رحمت خلودندی سے بعد ہے اس لئے اس کا
 ایک نام شیطان پڑا۔ اسی شیطان سے کہ مراد شیطان کہتے ہیں اس کو نبی کو جس کا پانی دور ہو یعنی نیا
 ہو گئی میں۔ جو ناقل کے فراہم اس اشتقاق پر تشبیہ شاہد ہے یعنی جو کہ تشبیہ مزید کا صلیہ ہے۔
 اور قاعدہ ہے کہ مزید میں جہر کے ظلم حزن اعلیٰ ظاہر ہو جاتے ہیں اس لئے تشبیہ اس پر شاہد ہے کہ
 شیطان شعلوں سے ماخوذ ہے۔

[illegible]

قَالَ لَوْ اَرَاْنَا مَكْحُوْرًا يَلِي الدِّيْنَ وَالْاَعْقَادَ هَاطُوا الْمُؤْمِنِيْنَ بِالْجُمْلَةِ الْفَعْلِيَّةِ وَالْفَعِيْلِيْنَ
بِالْجُمْلَةِ الْاِسْمِيَّةِ الْمُؤَكَّدَةِ بِاَنَّ لَا تَمُ قَصْلًا وَاِلَّا الْاَوَّلِيَّ دَعْوَى اِحْدَاثِ الْاِمْبِيَانِ
اوْ بِالتَّثْنِيَّةِ بِتَحْقِيْقِ ثَمَاتِهِمْ عَلٰٓ مَا كَانُوْا عَلَيْهِ -

ترجمہ :- کہتے ہیں ہم بلاشبہ تمہارے ساتھ ہیں یعنی دین اور اعتقاد میں (ساتھ ہیں) اور میں کو بدلہ لے لیں
اور شیاطین کو اس عملِ امیر سے ایمان کے ساتھ ہو گئے اس لئے خطاب کیا کہ انہوں نے پیچھے واپس ہٹنے سے
احداثِ ایمان کے دعویٰ کا اعادہ کیا تھا اور دوسرے نے اپنے سابقہ حالت پر برقرار رہنے کو ثابت کرنے کا

تقسیم میں : ساری فی الدین والا اعتقاد کے الفاظ بڑھا کر قاضی نے یہ بتلادیا کہ معیت سے معیت فی الدین
والاعتقاد ملا رہے ۔

خاطمو الخ :- سے ایک اشکال کو جواب دہ رہے ہیں ۔ اشکال یہ ہے کہ منافقین نے مؤمنین سے آئندے خطاب
کیا جو کہ بدلہ لے لیں اور حدود پر دلالت کرتا ہے اور اپنے شیاطین سے انہیں سے جو کہ عملِ امیر ہے اور
ثبوتِ دوام پر دلالت کرتا ہے نیز ان کے ساتھ ہو گئے ۔ لہذا کہ اگر منافقین کے حال پر نظر دلی جائے تو عقل
اس کے خلاف چلا جاتی ہے کیونکہ مؤمنین منافقین کے ایمان کے سلسلہ میں متردد تھے بلکہ بعض کا تودہ نکلا اور
کئی حد تک ہو گیا ہوا تھا اس کے برخلاف شیاطین اپنے اتفاق اور کفر کے متغیر تھے پس مؤمنین سے انکا خطاب
منکرین سے خطاب ہے ۔ اور قاعدہ ہے کہ منکر سے خطاب تاکید کے ساتھ کیا جاتا ہے اور مقرر کرتے تاکید
کی ضرورت نہیں ہوتی ۔

تایم نے اس کے تین جواب دیے ہیں تاہم کہ منافقین کا مقصود مؤمنین کے نزدیک ازالہ نہیں تھا اور ان
کی نظر مؤمنین کے معاملات پر نہیں تھی ۔ لیکن ان کا مقصد ایمان خالص کے احداث کا دعویٰ تھا اور وہ آہستہ
سے حاصل تھا اس لئے آہستہ آہستہ اور شیاطین کے بارے میں انہیں شک کا فکا کہ مشاہدہ ہمارے اس ظاہری
آہستہ آہستہ ہے ان کو گھل کو گھل شک ہوا جو اور یہ سمجھیں ہوئی کہ یہ ہم سے الگ ہو گئے اس لئے جلا امیر
مؤكدہ لاکر اپنے جہاد اور استقلال کو بیان کر دیا ۔

ولا تلتئم لیکن باءث میں عقیدہ وصولی وغیرہ فیما تھا طلبوا بہ الحق صلیہ۔

ولا تلتئم رواج ادعاء الکمال فی الایمان علی المؤمنین من المناہج ص ۱۰۰ والاقتضا
بجملہ ملاقاۃ مع الکفار۔

ترجمہ اساد اس لئے بھی کہ منافقین کے لئے کوئی داعیہ اور باعث نہیں تھا نہ عقیدہ اور نہ ان الفاظ میں
بھی رغبت میں کہ در بعد مؤمنین سے خطاب کیا تھا۔

اور نہ یہ توقع تھی کہ کمال ایمان کا دعویٰ مؤمنین، ہجری میں واقعہ کے درمیان رواج پائے گا۔
بلکہ اس دعویٰ کے جو کفار کے سامنے کیا تھا کہ اس میں رواج کی توقع تھی۔

نفس میں اسے یہ دوسرا جو ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح عدم انکار کی وجہ سے تاکید ترک کر دی جاتی
ہے اسی طرح اس لئے بھی چھوڑ دی جاتی ہے کہ ان الفاظ میں جو تکمیل کے واسطے اس کو کوئی رغبت نہیں اور نہ
کوئی داعیہ ان کے تحت کارفرما ہوتا ہے، علی ہذا القیاس تاکید لائے کی بات ہے لیکن جس طرح تاکید انکار
مقابلہ کی وجہ سے ہوتی ہے اسی طرح تاکید بھی اس لئے لائی جاتی ہے کہ تکمیل وہ الفاظ ہیں رغبت اور پوری
انشاء کے ساتھ کہہ رہے۔ چنانچہ کلام اللہ میں مؤمنین کا قول ان الفاظ میں منقول ہے مدنیاً امتاً آمناً
اس آیت میں مؤمنین کے اپنے ایمان کو تاکید کے ساتھ بیان کیا ہے حالانکہ ان کا یہ خطاب اللہ تعالیٰ سے
ہو رہا ہے جو ان کے ایمان سے واقف ہے مستلزم نہیں ہے پس یہ تاکید اس لئے ہے کہ ان کو ان الفاظ میں
ہے اس لئے تاکید اور تاکید لائے میں لفظ آتے ہیں سنت فقہین کو جو کہ لفظ آتے ہیں بھی رغبت نہیں
تھی اس لئے کہ بغیر تاکید کے کہہ اور ان معکم میں پوری رغبت تھی اس لئے یہ تاکید لائے اور جملہ اس کے ساتھ
لائے۔

تو وہ لا توقع المؤمنین رواج اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایمان کا دعویٰ تاکید کے ساتھ کرنے تو اس میں کمال کا دعویٰ
ہو جائے اور اس دعویٰ کمال فی الایمان کے مؤمنین میں رواج پانے کی کوئی توقع نہیں تھی نہ ہجری میں
واقفہ میں کہہ سکتے ہیں بزرگ مان کی اندر دینی حالت سے واقف تھے اور اپنے مرداروں کے ساتھ جو
اصحیت کا دعویٰ کیا تھا اس کے رواج پانے کی پوری توقع تھی کیونکہ ان کے سرداروں کو یا نام مذہب
سمجھتے تھے ان کی اس بات کو خوب شہرت دیتے تھے پس توقع نہ ہونے کی بنا پر سادہ طریقہ پر اس کا کہنا
اور ان معکم توقع کی بنا پر ملکہ لائے۔

إِنَّمَا هُوَ مُسْتَهْزِئٌ وَإِن تَأْكُلُوا مِمَّا قَبْلَهُ لَأَن تَأْكُلُوا الْمُسْتَهْزِئَ بِالشَّيْءِ الْمُسْتَهْزَأِ بِهِ مَعْتَدٌ عَلَيْكُمْ
خِلَافُهُ أَوْ يَدُلُّ وَنَهَى لَأَن تَأْكُلُوا مِنَ حَقِّهِ الْإِسْلَامَ فَقَدْ عَظَّمَ الْكُفْرَ وَأَوَاسَتْهُنَّ نَكَالُ
الشَّيَاطِينِ قَالُوا لَهُمْ لِمَا قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِن صَحَّ ذَلِكَ فَمَا لَكُمْ تَوَافِقُونَ الْمُؤْمِنِينَ
وَتَدْعُونَ الْإِيمَانَ قَالُوا بَوَازِلٌ لَّتْ -

ترجمہ :- یہ قوم خدا کو اڑاتے ہیں یہ بتاؤ کہ کیا یہ چاہتے ہیں کہ کسی شے کو لاپرواہی سے اڑا دیا جائے اور اس کو ہلکا سمجھیں
اور لاپرواہی اس شے کے خلاف برادر کر دینا اللہ سے یا سابق عبادت سے بدلہ ہے اس لئے کہ جس نے اسلام
کو حقیر سمجھا اس نے کفر کو عظیم ٹھہرایا یا جملہ مسلمانوں پر یہ گواہی دینا ہے کہ ان سے یہ یوچا جیلا جیلوں نے
انہیں منع کیا کہ اگر تمہاری یہ بات صحیح ہے تو تم مؤمنین سے موافقت کیوں کرتے ہو اور کیوں ایمان کا دعویٰ
کرتے ہو جب منافقین نے یہ جواب دیا :-

تَقْسِمُ بِي - اِس آیت کا باقی پر عطف نہیں کیا گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں از روئے ترکیب جوئی تین
اشغال ہیں اول یہ کہ باقی کی تاکید ہو ۲) ما قبل سے بدلہ جو ۳) جملہ -
بدلہ دو ترکیبوں کے پیش نظر اعمال انصاف کی وجہ سے عطف کو ترک کر دیا گیا ہے کیونکہ ایک اور ترکیب میں اور
بدلہ میں سے کمالی انصاف ہوتا ہے اور دوسری ترکیب کو ملحوظ رکھتے ہوئے کمالی انصاف کی وجہ سے عطف ترک
کر دیا گیا چونکہ تاکید ہونا عطف تھا کیونکہ تاکید سے سابق کی نسبت کی مضمون کے لئے آیا کرتی ہے اور انصاف
مضمون مستہزؤن سے انہیں منع کی جیسے کہ میں جو دوسری ہے کیونکہ انہیں منع کے معنی ہیں ہم تمہارے ساتھ ہیں نہ
بیہودیت میں اور نہ انہیں مستہزؤن کے معنی ہیں ہم مؤمنین کا مذاق اڑاتے والے ہیں اور یہ دو الگ
الگ باتیں ہیں تاکہ ان مضمون سے جوئی ہے جو اپنے سابق مضمون سے متحد ہوا ہے تاکہ اس کا صحابہ لان
المستہزؤن بالشیء الخ سے اس کے تاکید ہونے کی علت بیان کر دے اس کا مستہزؤن بالشیء الخ سے کثرت اصل
علی السبوحیت مراد ہے اس لئے کہ مؤمنین کا مستہزؤن در حقیقت ایمان کا استہزاء و استخفاف ہے
اور ایمان کا استہزاء ایمان کی نفی ہے اور ایمان کی نفی مستلزم ہے اس کی ضد یعنی کفر و بیہودیت پر مہر جوئے کو پس
مستلزم ہو لکن لازم مراد نہیں گئی یعنی اس میں مستہزؤن ہو لکن ایمان علی السبوحیت مراد یہاں ہے اور انہیں منع
کے معنی ہیں میں ان سے ایسا نہ کہیدو اور جوئی کوئی دشمنان دربار -

دوسری ترکیب بدلہ ہونے کے بدلے بدلہ لانصاف مراد ہے بدلہ لانصاف اس بدلہ کو کہ جس کا
مذکور بدلہ نہ کہ بدلہ کا متعلق ہو یہ بیان اس کی ضرورت یہ ہے کہ انہیں مستہزؤن دہاک کرتا ہے اس

والاعصیٰ عنہما السجریۃ والاستخفاف یقال ہزمت و سئل عن معنی کاجبت
واستجبت واصلہ الخفۃ من الہز و هو النقتل السریع یقال ہزۃ قتل اذا مات
على مكانه وناقۃ تہز بہ ای تسرع و تخف۔

ترجمہ :- استہزاء نہیں مذاق اڑانے کی کوہکا سمجھنے کا کہا جاتا ہے کہ ہزمت اور استہزات ایک ہی معنی
رکھتے ہیں جیسے اجبت اور استجبت اور اصل اس کے معنی خفت کے ہیں۔ یہاں یہ ہز سے جس کے معنی حملات
کے ساتھ مل کر رکھے ہیں ہز تمام اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ کوئی شخص خود مر جائے ناقۃ تہز بہ کے معنی ہیں
اصل کی اونٹنی اسے تیزی کے ساتھ دیکھا اور ہو کر لے پل رہی ہے۔

دقیقہ صگدشتہ جن مغضوبوں کا کفر پراس لئے کہ جس نے اسلام کو بغیر پانا اس نے یقیناً کفر کو عظیم الشان گردانا اور
تعمیم کے لئے معنی ہیں جو انہما حکم کا مستعمل ہیں۔ بلکہ اصل عبارت نکلی کہنا بھی یہاں ہے۔

تیسری حرکت حملہ مستانہ ہونے کی ہے۔ غلام ہے کہ حملہ مستانہ کس سوال مفرد کا جواب داتی ہو اگر تلبہ
اس نے بیان بھی کسی سوال کی تقدیر ضروری ہوگی۔ مثلاً میں نے اس کی تقدیر یوں نکالی کہ جب منافقین کے کہنے
سہرا دلوں کے پاس آنا حکم کا دعویٰ کیا تو انہوں نے کہا کہ اگر تم ہماری معیت کے دعویٰ اور جو تو موافقین
سے ملکر ان کے سامنے ایمان کا دعویٰ کیوں کرتے ہو۔ منافقین نے انہما عن مستہزؤں سے اس کا جواب دیا۔
جس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارا مومنین سے ملنا کس حقیقت اور غلو سے پرہیز نہیں بلکہ ہم یہ سب کچھ اس
لئے کرتے ہیں کہ ان کا مذاق اڑائیں۔

نفس :- یہ استہزاء کی نفوی تحقیق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ استہزاء کا جو ہز بہ جس کے معنی عزت
اور خفت کے ہیں۔ نفوی طور پر کسی کو تسلیم کر دینا بھی ہز بہ کہلاتا ہے۔ چنانچہ ہز قتل اس وقت کہتے ہیں۔
جبکہ کوئی شخص اپنی جگہ بیٹھا بیٹھا مارتا ہے۔ جس سے ہز ہونے لگتا۔ ناقۃ تہز بہ میں بھی سرعت و خفت کے
معنی موجود ہیں۔ پھر ہز کے معنی کسی کے مذاق اڑانے کے ہونے کیوں کہ مذاق اڑانے میں بھی اس شخص کی خفت
ہوتی ہے جس کا مذاق اڑایا جاتا ہے۔ استہزاء اور ہز دونوں ایک ہی معنی ہیں مستقل ہیں جس طرح انہما
ما استجابہ ام معنی ہیں۔

اللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ يٰٓيٰۤاَيُّهَا زَيْدٌ عَلٰى اَسْتَهْزِئْ اَوْ عَلٰى سَمِيٍّ جِزَاءُ الَّذِي اَسْتَهْزِئُ اَوْ بِاسْمِهِ كَمَا سَمِيَّ جِزَاءُ
السَّيِّئَةِ سَيِّئَةٌ اَوْ مَقَابِلَةٌ لِّلْفَقْدِ بِالْفَقْدِ اَوْ لِكُونِهِ عَمَّا تَلَاكَ فِي الْفَقْدِ رَادٌّ يَرْجِعُ وَبِالِ اَسْتَهْزِئِ
عَلَيْهِمْ فَيَكُونُ كَالْمُسْتَهْزِئِ بِهِمْ اَوْ يَنْزِلُ بِهِمْ لِفَقْدِهِ وَالتَّهْوَانُ الَّذِي هُوَ لَزِمُ اَسْتَهْزِئِ
وَالْقَمَرُ مِنْ مَنَّهُ اَوْ بِمَا عَلِمَ مَعَالِمَةُ الْمُسْتَهْزِئِ اِمَّا فِي الدُّنْيَا جِزَاءُ اَحْكَامِ الْمُسْلِمِيْنَ عَلَيْهِمْ
وَاسْتَدْرَاجُهُمْ بِالْاَهْوَالِ وَالزِّيَادَةِ فِي النِّعَةِ عَلَى التَّمَادِي فِي الطَّغْيَانِ وَاسْمَانِ الْاُخْرَى فَيُجَابِ
يُكْتَمُ لَهُمْ وَهُمْ فِي النَّارِ بَابًا اِلَى الْخِئْطَةِ فَيَسْمَعُونَ نَحْوَهُ فَاِذَا سَارَ وَابْنِيهِ سَلَّ عَلَيْهِمْ الْبَابُ
وَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالٰى فَاَلْيَوْمَ الَّذِي يَنْ اٰمَنُوْا مِنَ الْكُفَّارِ يَنْصَحَكُمْ كُوْنُ -

ترجمہ :- اللہ جس ان کا استہزاء کرتا ہے اسے جزا دے گا جس کی طرف سے اس نے استہزاء کیا ہے۔ ان کے استہزاء کی جزا
دینا ہے۔ استہزاء کی جزا دینا کہ استہزاء کے ساتھ اس طرح موسوم کرو یا گناہ جیسا کہ سب سے بڑا گناہ کو سب سے بڑا
یا تو اس کے لیے کہ یہ لفظ منافقین کے نقطوں کے مقابلے میں ہے۔ یا اس کے لیے کہ جزا مقدار میں استہزاء کے برابر ہے
یا یہ معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ استہزاء کا وبال ان پر دو بار مرتب ہے پس ایسا ہو جائے کہ گویا ان کے ساتھ مذاق کر رہا ہے
یا یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے اوپر عداوت اور نفرت اتار رہا ہے جو کہ استہزاء کے لیے لازم اور اس سے مقصود ہے
یا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ ایسا سلوک کرتا ہے جیسا کہ استہزاء کرنے والا کیا کرتا ہے۔ ہر حال دینا میں تو اس
طرح کہ اللہ تعالیٰ دینا میں ان کے اوپر سفاقتی کے احکام برپا کر رہا ہے ان کو نفرت دیکر ذمیل دینا مرتبہ ان
کی نعمتوں میں اضافہ کرتا رہتا ہے مگر خود کہ وہ کفر میں پڑھتے جا رہے ہیں اور آخرت میں اس کی صورت یہ ہوگی
کہ جب منافقین دروز میں ہوں گے تو ان کے سامنے ایک دروازہ جنت کی جانب کھول دیا جائے گا۔ جنت
کا دروازہ دیکھ کر منافقین اس کی جانب بھاگیں گے جس پر دروازہ تک پہنچیں گے۔ دروازہ بند
کر دیا جائے گا۔ یہ منظر دیکھ کر دشمن ہنس پڑیں گے اسی کیفیت کی طرف اللہ کے اس زمان میں اشارہ ہے۔
فَاَلْيَوْمَ الَّذِي يَنْ اٰمَنُوْا مِنَ الْكُفَّارِ يَنْصَحَكُمْ كُوْنُ -

حاصل یہ ہے کہ بارے میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ اس کا مصدر نہ رجوع ہو جو اب افعال سے دوم
یہ کہ رجوع ہو جو بہ نسبت از مستعدی ہے معنی ہوں گے۔ لہذا دینا رجوع اس کا مصدر ہے کہ نہیں ہو سکتا جس
کے معنی لوٹ جانے کے ہے کیونکہ رجوع لازم ہے اور قاضی کی عداوت میں مستعدی ماننے بغیر مقصود مان نہیں ہوتا کہ

تقسیم ہے۔ اولاً قاضی نے استہزیٰ بہم کی مراد بیان فرمائی کہ استہزیٰ سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو ان کے استہزاء کی جزا دینا چاہتا ہے۔ پھر اس جزا الاستہزاء اعم سے ایک احتمال کا جواب دے رہے ہیں۔ احتمال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب استہزاء کی نسبت کیسے کہ جس جگہ استہزاء وغیرہ اللہ تعالیٰ کے حق میں عمل نہیں کیوں کہ استہزاء ایک فعلی نسبت ہے جو باری تعالیٰ کی شانِ عظمیٰ کے خلاف ہے نیز استہزاء جمل سے خالی نہیں ہیں جبکہ اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بنی اسرائیل کے آئینہ نگار ہڑوا کہنے پر "احوذ بالذین اکون من الجاہلین" فرمایا تھا اور انساب جمل ذات وعدہ لاشریکہ کی جانب خالی ہے قاضی نے اس احتمال کے پانچ جواب دیے ہیں۔ ۱۔ جس چیز کی اللہ تعالیٰ کی جانب نسبت کی گئی ہے وہ نفس استہزاء نہیں بلکہ اس کی جزا ہے مگر استہزاء کی جزا استہزاء کے نام سے نامزد اسوسوم کر دیا گیا کیونکہ قاعدہ ہے کہ جزا شری کو شری کے نام سے موسوم کر دیتے ہیں چنانچہ کلام اللہ میں جزا سب سے سبب شہادہ، من و بعدی علیکم قاعدہ و علیہ مثل ما عندی علیکم، بنیاد علی اللہ و جو قاعدہ ہے۔ مگر و او مکر اللہ نامی استعمال کے تحت وارد ہوئی۔

قاضی نے اس تسمیہ کی وجہ ان نظروں میں بیان کی ہے۔ اما لفظ باللفظ باللفظ یعنی یہ تسمیہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس لفظ استہزاء کے مقابل میں واقع ہیں مگر مقصود ہوا بلکہ اس کا معاملہ یہ ہے کہ یہ تسمیہ صنعت مثلاً کلام پر مبنی ہے مثلاً کہتے ہیں کسی شے کو دوسری شے کے لفظوں سے تعبیر کر دینا۔ جس اس وجہ سے کہ وہ شے اس دوسری شے کی محبت میں واقع ہے اور اس کے کسی تعلق کا تعلق ہے۔ اور کلام میں مثلاً اخیر دوسری وجہ تسمیہ اس کا معاملہ یہ ہے کہ جزا استہزاء کو استہزاء کہنا تسمیہ کی وجہ سے ہے یعنی جو کلام استہزاء کی جزا مقدار میں استہزاء کے مشابہ اس لئے جزا استہزاء کو استہزاء کے نام سے موسوم کر دیا۔

اور اگرچہ الحزب اس کا مطلب یہ ہے کہ استہزاء بہم پر ہے۔ یہ دوسرا جواب اس کی تعبیر یہ ہے کہ استہزاء کے معنی کسی کی نسبت مقصود نہیں بلکہ اس سے مراد استہزاء کے دہان کا نہیں کی جانب انوار نہایت اور اس کے ضرر کا نہایت فتنہ ہی پر نظر رکھنا ہے مگر چونکہ یہ ارجاع و ہال استہزاء کے یا اس حیثیت مشابہ ہے کہ دونوں میں غیر کے اندر کوئی اور کشتیدگی کا پیدا کر دینا مقصود ہوتا ہے اس لئے مشبہ یعنی استہزاء کو مشبہ یعنی ارجاع و ہال کے لئے بطور استفادہ تبعیہ کے استعمال کیا گیا۔

او نیز ہل بہم المقادیر یہ تیسرا جواب اس کی توضیح یہ ہے۔ نسبت ہی بہم کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان پر ذلت و عقارت اتار دے یعنی جو کہ عقارت و ذلت استہزاء کے لئے لازم ہے اس کے نزدیک مگر لازم مراد لیا ہے۔ یا چونکہ یہ تحقیق و تدلیل ہی کا جذبہ استہزاء پر ابھارتا ہے اس معنی کے اعتبار سے تحقیق و تدلیل سبب ہونے اور استہزاء سبب ہیں سبب ہو مگر سبب نہ ہوئی گیا۔ ان دونوں وجوہوں کی بنا پر استہزیٰ کا استعمال مجاز و سبب کی بنا پر ہو گا۔

اور یہاں علم معاملہ الحزب چونکہ جواب اس کا خلاصہ یہ ہے کہ استہزیٰ بہم میں استفادہ تبعیہ فیہ ہے۔

وانما استوفیہ ولم یعط لیصل علی ان اللہ تعالیٰ تولیٰ ہما تا تم ولم یحکم الخ
الی ان یعارضہم فان استہزؤہم لایعباب بمقابلۃ ما یفعل اللہ بہم۔

ترجمہ :- واللہ شہید ہے کہ جو معاملہ متنازعہ نہ ہو کر کیا گیا اس کا اقبال پر عطف نہیں کیا گیا۔ تاکہ اس بات پر رہنمائی ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ خود ان کی سزا کا متولی ہو گیا۔ مومنین کو ان کے مقابلے پر ہرگز باادان کو اس کا ایسا جہد نہیں سنا یا نیز تلافی کرنے کے کہ خدا جو سلوک منافقین کے ساتھ کرے ان کے مقابلے میں منافقین کا استہزاء ناقابل اعتبار ہے۔

(بقیہ مسئلہ مستقیم یعنی اللہ تعالیٰ کا جو معاملہ منافقین کے ساتھ دنیا میں تھا مثلاً ان کے اور نکاح و میراث اور زمین کی مقدار اسلین پیسے سلین کے احکام جاری کرنا یا جو دیکہ و کفر میں اجتہاد کو پہنچے ہوئے تھے اس معاملہ کو اس صورت کے ساتھ تعبیر دی گئی جو مزید کو مذکور ہو جائے کہ قرآن سے پیش آتی ہے اسی طرح اس معاملہ کو جو اللہ تعالیٰ کا منافقین کے ساتھ آخرت میں ہو گا اس صورت کے ساتھ تعبیر دی گئی جو مزید کو ہر طرف سے پیش آتی ہے اور استغفار و عیب کے لئے مشہدہ استعمال ہونے لگا اور اس سے بہتر کو مستحق نہ کہ یہاں استعمال کیا گیا؟

اللہ تعالیٰ کا جو معاملہ آخرت میں منافقین کے ساتھ ہو گا اس کی تفسیر حضرت ابن عباسؓ نے فرمائی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ ہر صراط کو پار کرنے کے لئے نور تفسیر فرمائے گئے تو منافقین کو بھی نور اُسا نور طے گا یہاں تک کہ جب وہ نور کا سہا لے کر میں پڑیں گے نور کچھ جانے گا تا یہی جھبہ ہوا۔ مگر اس کے بعد ابن عباسؓ نے فرمایا میں تفسیر یہ فرمایا ہادی اللہ شہید ہے کہ تمام نے جو تفسیر کی ہے وہ بھی ابن عباسؓ سے منقول ہے۔

تفسیر :- یاد رکھتے یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ اس جملہ کا اقبال پر عطف کیوں نہیں کیا گیا۔ دوسرہ کہ اس کا متنازعہ صرف اللہ عزوجل کے نام کو سنا جائیگا ہے۔ مومنین کو نہیں۔ حالانکہ ظاہر مقام کا تقاضا یہی تھا کہ مومنوں کو مبتلا کر دینا یا یہ کہ منافقین کا استہزاء مومنین کے ساتھ دیکھا دیا جاتا۔ پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہاں کا تقاضا یہ تھا کہ اسے جملہ متنازعہ بنا دیا جائے تاکہ جو معاملہ متنازعہ سوالیہ نہ ہو کہ جواب ہوا کہ نہ ہے اور یہاں اس کی ضرورت تھی اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کے ساتھ استہزاء ایمان کو رد کر دیا تو جو کہ یہ انتہائی خبیث اور بیچ تمسکھی اس لئے جس نے

ولعلہ لم یقل اللہ مستہزی بہم لیطابق قولہم ایماء بان الاستہزاء عین حالاً فصلاً ویجوز حیثاً بعد حیث وھکذا کانت نکایات اللہ فیہم کما قالوا لا یرون انہم یفتنون لی کلّ علّام مرّة أو مرّاتین۔

ترجمہ :- اور اللہ مستہزی بہم نہیں فرمایا تاکہ منافقین کے قول کے مطابق ہو جاتا۔ غالباً اس بات کی نظر اشارہ کرتے ہوئے کہ کس کس کا مستہزاء وہ ہم پیدا ہوا نہ بنے اور غلط نقطہ تار جوتار سے اور ان منافقین کے حق میں اللہ قائل کہ حقو قس باسی ہی ہو جس جیب کہ خود ادا ہے۔ اولاً نہ قرآن اچھا کیا انہیں سوچ نہیں پڑتا کہ ان کو ہر سال ایک دفعہ ضرور آزمایا جاتا ہے۔

حاصل :- یہ بات یاد رکھئے کہ ہے کہ قاسمی کی عبارت میں رد کلمے ہیں لم یقل اللہ مستہزی بہم المستہزی بہم معنی ہے اور لم یقل نفی ہے۔ لیطابق قولہم معنی اللہ مستہزی بہم کی علت ہے کیونکہ اللہ مستہزی بہم ہی کی صورت میں مطابقت ہے اور ایماء نفی ہے لیکن لم یقل کی علت ہے۔

دقیقہ صمد مستہزی بہم لیسنا عظیم جانا اور ایماء اس کے دل میں یہ سوال پیدا ہوا کہ ایسے بدکرداروں کا شک کیا کیا ہوگا اور خدا کا ان کس کس کو کیا بڑتاؤ ہوگا؟ اللہ تعالیٰ نے اس جملہ سے اس کا جواب دیا کہ ہم اس کے استہزاء کی سزا دیتے ہیں یہ دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ قاسمی صاحب اعلیٰ نگین کی جانب متوجہ نہیں ہوئے بلکہ ان سے استوقفہ سے صرف اشارہ کر دیا۔ البتہ دوسری بات کا جواب ہمارے ذکر کیا ہے وہ یہ کہ لفظ اللہ کو مبتداء بدلے میں مؤشّن کی تعظیم کی طرف اشارہ ہے یعنی مؤشّن اللہ کے نزدیک اس قدر قابل عظمت و احترام ہیں کہ ان کو مستہزاء کی جواب گنجائش نہیں بنایا بلکہ خود ہی اس کا متولی ہو گیا۔ نیز یہ بھی متصور ہے کہ مؤشّن کو استہزاء کا جواب دینے کی ضرورت اس وقت پڑتی جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے زیادہ زور دیا اس کا رد عمل دیکھا ہوتا۔ اور جب اینٹ کا جواب ہے دید یا گیا تو اس جواب کے آگے ان منافقین کا استہزاء بالکل ناشی اور ناقابل اعتناء ثابت ہوا پس مؤشّن کو کیا ضرورت تھی کہ اس کی جواب دہی میں نکلتے۔

تفسیر :- یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ اللہ مستہزی بہم اس معنی مستہزی بہم کے جواب میں واقع ہے کہ مستہزی بہم مستہزی بہم میں دونوں بڑا کم ہیں۔ اسی طرح اس کے جواب میں بھی دونوں بڑا کم ہونا چاہئے تھا۔ پس اللہ مستہزی بہم کہا جائے تھا۔ اللہ مستہزی بہم کہل فرما !

وَيَكُونُ فِي طَعْيَانِهِمْ يَقَعُونَ مِنْ مَدِّ الْبَيْشِ وَامِنْ اِذَا زَادَتْ وَقُوَّةً وَمِنْهُ مَدَدَتْ
الْمَسْرَاجَ وَالْاَرْضَ اِذَا اسْتَصْلَحَتْهَا بِالْزَيْتِ وَالْمَسْرَاجَ لَامِنْ الْمَلَقِ فِي الْعَصْرِ فَانْهَ يَعْذَى
بِالْاَلَامِ كَامَلَى لَمْ وَيَدَلَّ عَلَيْهِ قِرَاءَةُ ابْنِ كَثِيرٍ وَيَمْدَهُمْ -

ترجمہ :- اور ان کو ذلیل و خوار کر کے اپنی سرکشی میں پڑے تاکہ ٹوٹ جائے ماکہ کریں۔ بعد از بے بیش و مدد سے
آجی گئے۔ اس وقت پہلے میں جبکہ لشکر اس افسانہ کے سر جاکر اس کو قوت و جواہری ہائے اور اس کے شوق
کے درویش مسراج اور مدد و الارض پہنچے اس کے جوش میں تیل ڈالی کر اور کعبہ میں کھاؤ ڈال کر ان کی
اعمال کر دی گئے۔ مدنی العصرے ماحوز ہیں کیونکہ مدنی العصر جس کے معنی کو دروازہ کے لیے اہل لاکہ
طرح شندی بلام ہو کر استعمال ہوتا ہے۔ اور ہمارے دعویٰ کی دلیل این کثیر کی قرأت و مدید ہے جس میں یہ
کا پیش ہے۔

دقیقہ مرگہ مشتہ اللہ بستر ہی ہم سے ان کی سزاؤں کو ذکرنا مقصود ہے۔ اور ظاہر ہے کہ سزاؤں کا ایک ہی قسم کی
ایک ہی نظریہ ہی ہوتے ہوئے تو ہم کو زیادہ نہیں بتا سکتے کہ وہ اس کا جو کچھ ہوتا ہے۔ زیادہ دیکھو اس وقت کہ
تو ثابت ہے کہ بدل کر کرتے تھے رنگ کی سزائیں دیتے تھے۔ پس جو رنگ اللہ بستر ہی ہم سے مقصود تھا کہ
اللہ تعالیٰ ان منافقین کو ان کے استہزاء کی نئی سزائیں دیتا رہتا ہے اور استہزاء کا نقد و اجمال و اصل
ہی سے مستفاد ہو سکتا تھا اس لئے بستر ہی بعینہ نقل فرمایا۔ مستہزاء بعینہ اسم نہیں فرمایا۔ اگرنا رائج کا
مطلوبہ کیا جائے تو مشکف ہو جائے گا کہ واقعہ خدا تعالیٰ کی عقوبتیں منافقین کے حق میں تھے نہ رنگ
کی عقوبتیں تھیں۔ ان کو ملنا و من کیا گیا کبھی اسے حالات پیدا کر دیے گئے کہ خود اپنے افعال سے بنائے رکانات
کو دھالنے پر مجبور ہو گئے۔ کبھی سارے کے سارے نہ بنیں کر دیے گئے۔ اسی کے ارشاد ہے۔ اُولَئِكَ زُكِرَ الْمُنَافِقِينَ

نفس پر :- یہ یاد رکھنا اور اس کی تحقیق ہے جب تک حاصل رہے کہ یہ کیا کا خدا تعالیٰ ہے اور مدد و مدنی میں مستقل
ہے اور افعال اللہ یا عقوبتیں میں ایسی چیز کا اضافہ کر دیا جس سے اس کو قوت پہونچے۔ دوم اجتہاد
یعنی امتداد دینا۔ اور اگرنا اس سے مدد کی عمر دانی ہو کر۔ آیت میں بعد مدنی یعنی الاول سے ماحوز
جہ نکالی ہے اس کی حقہ یہ اس دعویٰ کی مدد و دلیل دینا ہے۔ اول یہ کہ ای کثیر کی قرأت و مدید کی ہے۔ جواب
افعال سے ہے اور باب افعال دوسرے معنی میں مستعمل نہیں اور یہاں تک ممکن ہو۔ دوم انہوں میں تو افعال
بستر ہے۔ اور تو افعال اس وقت رہتا ہے جبکہ مدنی یعنی الاول کو ماحوز قرار دیا جائے۔ دوم یہ کہ مدد اول

والعزت لہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔ کلام علیؑ فاعلموا انہما نعم اللہ تعالیٰ الطاف اللہ
 یمینہما المؤمنین وخذلہم بسبب کفرہم واعدائہم وفسادہم طریق التوفیق علی
 انفسہم فتزیدت بسببہ قلوبہم ربنا وظلمتہ تزیید قلوب المؤمنین انفسہما
 وذلوا۔

ترجمہ :- اور مقررہ پر جب کلام کو اپنے ظاہر پر باق رکھنا تھا تو انہوں نے تاویس کیں، چنانچہ کہا
 کہ جب اللہ تعالیٰ نے کفار سے اپنے وہ الطاف روک لئے جو مومنین کو عطا فرماتا ہے اور ان کے کفر اور اعدائے
 انکفر کی وجہ سے اور اپنے اور توفیق کی مداخل کو بند کر بیٹھ کی وجہ سے خدا تعالیٰ نے ان کی مدد و حمود و ہی توان اسباب
 کی وجہ سے کفار کے دلوں میں مذہم اور تیرنگ برہمگی، جس طرح مومنین کے دلوں میں نور اور انشراح برہا۔

وجہ ہرگز شدت متعدی منفیہ اور ابتدائی متعدی باللام ہے جو حکایت میں مذکور واسطہ متعدی ہے۔
 اس لئے اس کا اخذ مبالغہ ہی ہو سکتا ہے اگر کوئی کہے کہ اخذ تو مدنی ہے مگر اس کے صلہ سلام کو حذف کر کے
 بلا واسطہ بطریق اتصال متعدی بنا کر آیا تو ہم کہیں گے کہ حذف و اتصال ماننا خلاف اصل ہے اور بغیر
 کسی واسطہ دو فعل کے خلاف اصل کا ارتکاب نہیں کیا جا سکتا۔ یاد رہے کہ عرب و دیگر کافری جو واسطہ سے
 ذکر کیا ہے لغت کے معانی ہے۔ لغت میں دو فعل یکساں ہیں لہذا ذکر ہر شیخ زائد۔

تفسیر :- طحطا فی میں اضافہ کرنا اور وسیلہ دینا جس سے وہ برحق جلی بننے پر کیا افعال جمع
 میں سے ہے اور مقررہ کے خیال کے مطابق اللہ تعالیٰ بالصلح للعباد واجب ہے، اس لئے معتزلہ جباروں نے پورا اس
 آیت کی تاویلات کی طعن شروع کر دی۔ کیونکہ اس آیت سے یہ ثابت ہو گیا کہ نہ نفی کی سرکشی میں خود اللہ تعالیٰ
 اضافہ کر سکتا ہے۔ معتزلہ نے آیت کی پرا تو جمیع کی ہیں ان میں سے ہر پہلی توجیہ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ آیت
 دومہ نہ ہی طحطا ہم جمعوں میں دو ہاڑیں۔ لہذا لغوی۔ ہر لغت میں طحطا لغوی اس طرح ہے کہ مدنی
 الطحطا سے طحطا میں اضافہ کرنا اور جس کے واسطہ سے برحق یعنی تیرنگ اور ظلمت کا برضا مراد ہے۔
 اور زائد برحق کا طحطا یا بواسطہ سبب یعنی کفار کا طحطا سبب بنا اللہ کی توفیق سے محمد ولی کا۔ اور اللہ
 تعالیٰ کا مقررہ بنا دینا سبب بنان کے دلوں میں تیرنگ و گورگی برہمگی کا پس سبب برکھرا اس کا سبب مراد
 نہ گیا۔ اور اس نماز ہے۔
 اور معاذ عقیلی اس لئے ہے کہ رہی اور تیرنگ کا برضا ناگہانی کا فعل ہے۔ مگر جو کہ یہ اللہ کے فضل

او ممکن الشیطان من اغواهم فزادهم طغیاناً. اسناد ذلك الى الله تعالى اسناد الفعل الى المسبب مجازاً او اخلاف الطغیان الیهم لیس لای توهم ان اسناد الفعل الیه علی الحقيقة ومصدر ان ذلك انما اسند الملة الى الشیاطین اطلاق الفاعل قال واغواهم میذنبهم فی الفی.

ترجمہ :- واجب اللہ تعالیٰ نے شیطان کو ان کے اغواء پر قدرت دی پس اس نے ان کے طغیان کو اور بڑھا دیا تو اس کی ابتدا کی جانب نسبت کر دی گئی جیسے کہ فعل کی نسبت اس کے مسبب کی جانب کر دی جاتی ہے اور طغیان کی نسبت منافقین کی جانب رکھی نگریہ و اہم یہ گذرے کہ مسبب کی نسبت اللہ تعالیٰ کی علیان حقیقت ہے۔ اور اس کی تصدیق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب مذکور کرداروں کی جانب نسبت کی تو فی کمال عظمت اور استاء ہے۔ واغواہم میذنبہم فی الفی۔ ان کے بھائی ان کی گمراہی اور بڑھاد ہے یہی۔

حاصل :- عبارت میں مذکور دو فقرہ آہستہ پہلے آئی کی نسبت اس کے قریب والا جملہ قائل ہے مادہ دوسرے کا جواب تو یہی ثنائی کا لفظ اسناد و ملک ہے۔

دفعہ دیگر مستحق کے سبب ہوا اس لئے بحقیقت مسبب اللہ تعالیٰ کی جانب میں کی نسبت کر دی گئی اور فعل کی اس کے مسبب کی جانب نسبت کرنا سبب از عقلی ہے۔ ثنائی کے کلام میں اطلاق کا لفظ آگیا ہے۔ سبب اطاعت جیسے طفل کی بطاعت ہے۔ طاعت یا ترک معصیت پر آمادگی کی لا وہیب کر کے کہ اگر طاعت کی راہ صبا کی ہے تو اسے توفیق۔ اور اگر ترک معصیت کی صورت ہے تو اسے عصمت کہتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ طفل کا مغفوت دونوں میں عام ہے۔

نفس اس :- یہ معترکہ کی دوسری توجیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نفس مذکور کی نسبت ذات ہادی کی جانب محسب از عقلی کے طور پر ہے۔ صورت یہ ہوئی کہ طغیان میں اضافہ کرنے والے نواہن کے مسبب طغیان اور سزا دہنے اور دحضت میں طغیان میں نہیں بلکہ خود کفار و منافقین تھے۔ اللہ تعالیٰ طغیان کے اغواء اور ان کی دوسرے نواہن کی وجہ سے ہوا۔ اور اغواء پر قدرت خداوند تعالیٰ نے دی۔ اور نہ صرف طغیان کے بس میں تھا بلکہ یہاں یہاں کہ در حقیقت طغیان میں اضافہ کرنے والے لوگ وہ خود تھے شیاطین کا اغواء اس کا سبب قریباً۔ اللہ تعالیٰ کا قدرت دینا اس کا سبب بعید ہے۔ پس بحقیقت مسبب جوئے

وَقِيلَ لِمَ تَدْعُوهُمْ لَعْنٍ يَكْفِي لِمَ وَعِدَى الْعَمَلِ هُمْ كَيْفَ يَسْتَبْهَوْنَ وَيُطِيعُوا فَمَا لَدَا دَاوُدَ
الْأَطْفَانُ وَهَمَّهَا خَدْنَتِ اللَّامُ وَعَدَى الْعَمَلِ يَنْفَسُ كَمَا قَوْلُهُ تَعَالَى وَخَاتَمُ الْمُؤْمِنِينَ
قَوْمًا -

ترجمہ :- اور متزلزل طرز سے یہ بھی کر لیا ہے کہ میری ہم کی اصل یہ ہے کہ میں تم کی نیکی اور میری فی اعمار ہم
کے معنی میں نصیبی مہلت دینے اور مردار کے گنہگار کے معنی میں ۔ اور یہ درازی عرصے سے تھی کہ وہ سب دار ہوئے
اور طاقت کر کے ۔ ممکن میں یہ ہے اس کے سرکشی دے دے اور بڑھتی اور کچھ نہ ہوا ۔ پھر لام کو خدنت
کر کے فعل کو بلا واسطہ متعدی کر دیا گیا ۔ جیسا کہ فرمان باری و اخلاص اور نبی خود میں ۔

دلیقہ مگر گشت ہر کے لاشہ تھالے کی بجانب نسبت کر دی گئی ۔ اور اس مجاز پر قرینہ یہ چھوڑا کہ طعناہم میں طعنان
کی اچھی بگھاڑ کی بجانب نسبت کر دی جس سے معلوم ہو جائے کہ طعنان اور اس میں زیادتی سبب انہیں
کی گرفتوں کا نتیجہ ہیں ۔ اللہ تعالیٰ کی بجانب مجاز لان کا انتخاب ہے ۔ اس بات کا ثبوت کہ اصل قاعلی اور
کارکن مشیہ طبع ہیں اور خدا کی جانب اس کی نسبت جائز ہے ۔ فرمان باری و اخلاص ہم سب دہنہم فی
العتق ہے جس میں عقیقہ کی درازی مشیہ طبع کی بجانب منسوب کی گئی ہے ۔
اہل سنت والجماعت کے نزدیک معاصی کے بالکل انشاء جو معتز کہتے ہیں ۔ وہ کہتے ہیں کہ میری
کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقی ہے ۔ اور جب ان کے مخالفین عباد کی بجانب اسے منسوب کیا گیا ہے تو بعض
اسی وجہ سے کہ وہ اس کے فعل ہیں ۔

تقصیر :- یہ تعمیری تو جیسے اس کا اصل ہے کہ میری ہم میں عذف کا بیسالی ہے ۔ یعنی میری ہم اصل
ہم کے معنی میں جس نے من مردار کے گنہگار ہیں ۔ بریں تقدیر اس کی اصلی میری ہم اصل نام ہوگی ۔ پھر جملوں
اختیار و عوام میں جو کہ دراصل اختیاری و عوامی من خود تھا ۔ من کو عذف کر کے براہ راست اختیار و عوامی کے
مفعول کی بجانب متعدی کر دیا گیا اس طرح میری ہم اصل نام عذف کر گیا ۔ اور ہم غیر مفعول کی بجانب
اسے بلا واسطہ متعدی بنا دیا ۔ اب مطلب یہ جو کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی عذر سے دراز کرنے سے کہ نہاید
یہ کبھی غفلت سے بعد از ہر جوارہ مستقیم اور راہ راست پر آگئیں ۔ مگر ہائے کرا سوچتے تھے اور کیا ہو گیا
ان کے مفعول کی عذر سے کہ نہاید ۔ اس کو میری ہم طعناہم اور طعناہم و عذر
میرے ہم غیر مفعول سے متعلق ہوئے ۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ طعناہم غیر مفعول سے متعلق ہوئے ۔ طعناہم کی
عذر دے ۔ اس کو سوال خدا اعلیٰ ہے ۔ اور یہ کہ سوال متراودہ ۔

او التقدير بحکمهم استملا حاکم مع ذلك يعمهون في طغيانهم۔

والطغيان بالفتح والكسر كطياناً ولفيلاً تجاوز الحد في العتو والغلو في الكلام واسلمه تجاوز الشئ عن مكانه قال تعالى إِنَّ الْمَاطِفِ الْمَاءَ حَمَلْنَاكُمْ وَالْعَمَقِ الْبَصِيرَةَ كَالْعَمَى فِي الْبَصَرِ وَهُوَ الْبَصِيرَةُ لَا مَرِيقَال رَجُلٌ لِّعَامَةٍ وَعِدَّةٌ وَارْضُ عَمَهَا لَا مَرِيقَال قَالَ اَعْمَى الْهَدْيُ بِالْجَلِيلِ الْعَمَهُ۔

ترجمہ :- یا تقدیری عبادت پر ہم استملا یا تجاوز ہوگی۔ یعنی اللہ تعالیٰ ان میں رہنمائی کی چیزوں کا اضافہ کرتے ہیں ان کی صلاح کی خاطر لیکن وہ اس کے باوجود اپنی سرکشی میں سرگشتہ ہیں۔
طغیان غمہ اور کبر و غلو کے ساتھ ہے نفیان اور بغیان اس کے معنی ہیں سرکشی میں حد سے بڑھ کر اور جو جانا اور کفر میں غلو کرنا اور اصل معنی کسی شے کے اپنے مقام سے بڑھ جانے کے ہیں۔ ارسطو نے انالطیق اس کا تھنک۔ جب پانی اپنی حدود سے اوپر چڑھ گیا تو ہم نے تم کو کشن پر سونپا دیا اور غمہ نقدان بصیرت میں مسئول ہے غمہ نقدان بصیرت میں۔ اور غمہ کے معنی ہیں۔ معاملہ میں حیران و سرگشتہ ہو جانا بوجہ نا اہلیت اور اعلیٰ عاہدہ و عہدہ۔ اور ارسطو عہدہ اس زمین کو کہتے ہیں جو بے نشان و بے علامت ہو۔ شاعر کہتا ہے
ع افس الہندی بالچی بلین العہد۔

تفسیر :- اسی توجہ کی بناء اس پر کہ عہد کے معنی زیادتی اور مدد و سہولت دینے کی بجائیں التمسیر چیز میں مدد و سہولت دینے کے معنی ہے۔ اس بناء پر عہد کی تقدیری عبارت ملے گی۔ عہد ہم استملا حاکم میں کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی صلاح و فلاح کی خاطر ان کے اذلال و عقوبت و تنقیہ کا اضافہ کرتے رہتے ہیں جس سے ان کی رہنمائی ہو۔
نکیر اس کے باوجود اس کی گراہیوں میں جھٹک رہے ہیں۔
تاکم کی عبارت : و ہم مع ذلك يعمهون في طغيانهم سے حشر فتح و تلبہ کے اس توجہ میں فی طغیانہم یعمهون سے متعلق ہو گا اور یعمهون ہم مستند مذکور کی خبر ہو کر محذوف مستأنف ہو گا۔ یعنی عہد ہم استملا حاکم میں کا مطلب فلاح ان کی صلاح چاہتا ہے تو ان کا کیا حال ہے؟ جواب دیا گیا۔ وہ ہم مع ذلك ان کو اس کے باوجود جھٹکتے رہتے ہیں۔

مذکورہ بالا دو توجہوں کا ہوا این تو اس سے ظاہر ہے کہ ان میں یہ لازم آتا ہے کہ خدا ایک چیز کا ارادہ کرتا ہے اور وہ چوٹی نہیں ہوتی۔ گویا خدا کے ارادے اور اس کی مادی میں تعلق ہے۔
خاموشی عہد کے جو معنی تھے ہیں۔ اس کی تائید میں روئے شکر کا ایک مصرعہ پیش کیا ہے جو اسطور اسطور

أُولَئِكَ الَّذِينَ يَنْفُذُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ بِالْغَيْبِ. اختاروها عليه واستنبطوها به. واصل
بذل الغني لتحصيل ما يطلب من الأعيان فإن كان جلد العوضين ناقصاً فليس من
حيث انتد لا يطلب لعينه أن يكون مثلاً بذل المثل أو لا في عوضين نقصاً
بصورة الثمن فبذلك مشتق وأخذ بالعلم فلذلك عدة الكلمة من الاستعداد

ترجيباً :- میں وہ لوگ ہیں جنہوں نے گمراہی مولیٰ ہدایت کے بدلے یعنی ضلالت کو ہدایت پر
ترجیح دی۔ اور ضلالت کو ہدایت کے بدلے میں لیا۔ اور اختار کے اصل معنی ہیں اس مقصود کو حاصل
کرنے کے لئے جس طرح کو ناجائز اعیان میں سے ہو۔ پس اگر احد العوضین نقدی ہے اس میں یقینیت کو وہ نقدی
مطلوب نہیں تو اسے من کہیں گے۔ اور اس کا صرف کرنا اشتراک بکلمہ کا در نہ عوضین میں سے جب کو
بصورت مشن تصور کر لو۔ اس کا صرف کرنے والا مشتری ہو گا۔ اور اس کا لینے والا بائع بکلمہ کے
اسی وجہ سے ان دونوں کلموں میں بیع و شراء کو اخذ دین سے خارج کیا گیا ہے۔

ترکیب ۱۔ اولئک مبتداء۔ الذین اسم موصول۔ اشتروا الضلالتہ بالہدی معطوف علیہ۔ فماریجت
تجارتم معطوف علیہ معطوف واما کما انما متدین معطوف، فماریجت الا یہ ایہ معطوف سے من کر معطوف
ہو اشتروا والا یہ کا، اشتروا اپنے معطوف سے من کر الذین اسم موصول کا اصل ہوا، اسم موصول اپنے صرح
سے من کر اولئک کی خبر۔ مبتداء آپنی خبر سے من کر جلد اسمیہ خبر سے مستانہ ہوا۔

جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کے بارے میں یہ ذکر فرمایا کہ ہم ان کے استہزاء کی سزا دیتے رہتے ہیں
تو ایک سوال پیدا ہوا کہ ان میں یہ بڑی خصلت جس کی اللہ تعالیٰ خود سزا دے رہا ہے۔ آئی کیسے؟
اولئک الذین اشتروا الضلالتہ بالہدی سے اس کا جواب دیا گیا کہ وہ بڑی خصلت ان میں اس
طرح آئی کہ انہوں نے قبول حق کی استعداد کو کھو کر گمراہی مولیٰ۔

عبدالکیم ربیع الکنوی نے اپنے حاشیہ میں ایک اشکال نقل کیا ہے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت میں الذین اسم
موصول خبر وائتیبہ۔ بمعنی کسی کا افادہ کر رہا ہے۔ اندر یہ بات علم معافی میں طے ہو چکی ہے کہ تعریف
الموصول بمنزلة تعریف اللام اور ضرب معرفت باللام ہو تو وہ حتماً پر منحصر ہوتی ہے اور جو کچھ بیان
نافقین کیلئے اس لئے ثابت ہوا کہ معرفت منافقین ہی ضلالت کو ہدایت کے بدلے میں خریدنے والے
تھے۔ ورو سزا کوئی نہ تھا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے کفار یا ہر منہی ضلالت بالہدایت تھے۔

عبدالکیم نے اس کا جواب دیا ہے۔ وہ یہ کہ یہ صریحاً نہیں بلکہ از دعائی ہے۔ یعنی منافقین کے کمال
کفر کی وجہ سے یہ دعویٰ کر دیا گیا کہ بس یہی لوگ ایسے ہی جنہوں نے ضلالت مولیٰ ہدایت کے بدلے اور
کمال کفر کا مطلب یہ ہے کہ ان میں صرف کفر ہی نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ استہزاء افراد خدا
کی گتہ گتیاں بھی شامل تھیں جس کی وجہ سے اس کفر میں اور زیادہ نقص پیدا ہو گیا اور اگر بلا نیم جزو کا مصداق ہو گیا۔

وغير مستلزم وھمھمہ اظہارہ فی مہمبہ : اعنی الفلانی بالجاھلین العمدہ
 واربعہ کے معنی میں ہے کثرت کا فائدہ دے رہا ہے۔ بہتہ موسوفہ، افرانہ، تفرانہ کی ہمہ، واقتہ مقدر
 سے متعلق ہو کر منہ کی غیر بقولہ ایں خبر سے ل کر ہمہ کی صفت اول، اعنی الہدی الخ صفت ثانی بالجاھلین
 الخ سے متعلق ہے اور عہد، عہد یا عہد کی جمع ہے اور یہی علی استنباد ہے۔ شعر کا ترجمہ ہو گا۔ اور بہت سے
 جملہ ایسے ہیں جن کے کما لہ دوسرے جملوں سے ملے ہوئے ہیں ان کے لٹا ہائے راہ ان زیادہ بڑوں پر غنی ہیں
 جو راستوں سے ناواقف اور سرگشتہ ہیں۔
 اس شعر میں ہمہ سے استنباد ہے جو تقدال بصیرت یا تحیر کے معنی میں استعمال ہوا۔

تفسیر :- فاعل کی عبارت میں دو باقیں بیان ہوئی ہیں اور احوالی طور پر اختر کے معنی مرادی ۱۲۰ اسکی
 معنوی تحقیق اختر کے معنی مرادی اختیار راستہ ال کے ہیں۔ یعنی کسی شے کو ترجیح دینا اور کسی شے کے بدلے میں کوئی
 شے لے لینا۔ اختیار اور علم و استعداد کوہ ہے اسی میں بات کی طرف اشارہ مقصود ہے غفلت میں اختیار کی
 حقیقت یہ ہے کہ کسی مقصود میں کو اھل کرنے کیلئے معنی صرف کیا جو سے مقصود میں کہنے سے اجارہ نکل گیا کہ ہم
 اس میں پس کے بدلے میں شے مطلوب نہیں ہوتی بلکہ کسی منفعت مطلوب ہوتی ہے جو ایک عرض یا سغی را آخر ہے
 اب سوال یہ ہے کہ تم کو پس چیز کو کہا جائے اور پس کو معی قرار دیا جائے عرض و پس میں سے اگر ایک نقدی ہے پس
 سونا اور چاندی ہے یا نیکادہ طلا ہو سکتا ہے اور دوسرا غیر نقدی ہے تو اس صورت میں عرض نقدی تم کو چاہا جائیگا
 کہ وہ لذتہ مطلوب ہیں بلکہ اس جیسا دوسرا دینے میں بھی کوئی نقصا نقدی نہیں اور اس شخص کا صرف کرنا اختیار کرنا چاہیگا
 اور اس میں پس مع کو عرف نقدی میں مع مطلق کہتے ہیں۔

اور اگر دونوں عرض غیر نقدی ہوں مثلاً الخ عرض ہوا الخ کا کسی دوسرے غیر نقدی سامان کو تو دوسرے معذور
 جس عرض کو معذور میں فرض کر لودہ تم اور ایک کو معذور میں فرض کر لو یہ ہے۔ اس پر یہ کہ یہ معنی نقدی کہتے ہیں اور اگر عرض
 نقدی ہوں مثلاً یہ دھب اندب یا یہ دھب باللفظ تو یہاں مقایضہ ہی کی صورت ہوگی اور اسکو بنا صرف کہتے ہیں
 چونکہ یہ کی آخری دو عرضیں طریض میں سے ہر ایک مانع و مضر ہی میں ملتا ہے اس لئے مع و مضر کے الفاظ افساد میں
 سے تیار کئے گئے۔ افساد مانع تھا کہتے ہیں جو مضر و ممانی کے حال میں جسے مضر کا لفظ سرا اور دوسری معنی سے خاص ہے
 مانع کا لفظ استعمال کیا ہے مگر صحیح کے قول کے مطابق مانع اہل حجاز کے نزدیک عام اور نامزد و مضر نام ہے، معنی
 ان کے نزدیک وہ مال ہے جو مضر نہیں سامان ہوا اور نہ ہی جو ان وقت کار کے تجلیہ سے جو عرض مانع مانع علی ہی معنی میں استعمال ہے
 نان کان لھل العرضین ناقضاتین من حیث انہما لا یطلب لبعنہ ان یکون تمنا کی ترکیب
 اس طرح ہے۔ نان کان لھل العرضین ناقضاتین من حیث انہما لا یطلب لبعنہ لبعنہ سے متعلق
 ان کیوں تمنا تعین کا فاعل، تعین فعل اپنے فاعل اور متعلق سے ل کر شرط کی جواز۔

ثم استعير للاعراض عما قيد به مخصصا به غير ذلك سواء كان من المعاني او الاعيان
ومنه من اخذت بالجملة رأيا للزعماء وبالثنایا بالواضحات المذكورة
وبالظویل العموم غير ان هذا كما اشترى المسلم انفقوا

ترجمہ :- ہر چیز کا استعمال کیا گیا۔ دوسری چیز کو حاصل کرتے ہوئے اپنی مقبوضہ شے سے اعراض کرنے کے حق میں
اب وہ دونوں چیزیں خواہ اعراض کے قبیض سے مہل خواہ اعیان کے اصول کی معنی کے قبیل سے یہ شرط ہے۔
اس اخذت بالجملة اور ترجمہ کرنے کے اور پورے باتوں والے سر کے بدلے چند نام سے لیا۔ اور مضبوط ہو گیا اور
داخل کے بدلے جو پانچ اور ظویل زندگانی کے معاوضے میں کوتاہ زندگی یہ مراد الین دین اس شخص کا سا
ہے۔ مسلم ہونے کے بعد شرطی بن گیا تھا۔

والفیه مسلک سلفہ، فان كان احدا العوضین نامت الثمان من حيث ان لا يطلب العینه ان
یکون مشترکا فی ترکیب۔ اس طرح ہے۔ فلان کان احدا العوضین نامتاً شرطاً تعین خلل من قیث ان لا یطلب
العینه تیس کے متعلق ان کیوں مشترک تعین کا نا اعلیٰ تعین فعل اپنے فاعل اور مفعول سے مل کر شرط کی جمل

تفسیر :- اشتراک کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد یہاں اس کے معنی مجازی کی تفصیل کر رہے ہیں۔ غرض
ہے کہ اشتراک کے حقیقی معنی تو یہ تھے کہ اپنے مال منقسم کو حق کر کے ایک مطلوب میں کو حاصل کرنا اور مجازی
معنی یہ ہے کہ جو چیز اپنے قبضہ میں ہو اس سے اعراض کر کے غیر کو حاصل کیا جائے خواہ جو چیز اپنے قبضہ
میں ہے وہ مال منقسم جو خواہ غیر منقسم نیز جو چیز حاصل کی جائے اس سے اس میں جو غلو ہے۔ وہ اعیان کی
جو بالاعیان میں سے جو بالانفیس مطلق غرض و عین ہو جائے اور اس میں مجازی کے ثبوت میں نامی کے احوال کا شرط ہے

کہا جب میں اس نے یوں سے بڑھاپے پر ترقی پڑ چلتے اور اس کی کھول ہوئی چالی پر نام کیا ہے۔ بعضوں
بانت کا بارہوی یا ہر جو اعراض و اخل پر دراصل ہو کر تباہ ہے۔ تہہ اہم اس سر کو ہے جس کے اس کے اس کے
حصص بالنگ تھے جس میں ہوا گا گتے کی باور بال زخمت نہ باور ہوں۔ و فروع اخل کو کچھ ہیں جو کھانا
کی کو کھانہ کھانے کے اور اگر تباہ تک پہنچ جائیں تو انہیں گے انقرض سر کو کچھ ہیں جس کا
اگلا حد باطل سے خالی ہو۔ و در فہم الذہن بچوں کے سوڑھے باور و مانع بن کی کو کھانے کھانے کی ہوں۔

الظویل العمر ترکیب مختلفہ اصل میں اعلیٰ طول تھا سفت کو مقدم کر دیا گیا۔ ترکیب میں اعلیٰ و اعلیٰ
بیان ہے۔ و قید بالذال والذال کو کوتاہ۔ کما اشترى المسلم انفقوا کے واقعہ کی طرف کیجیے ہیں
جملہ عنان بادشاہوں میں کا آخری بادشاہ ہے مذہب نصرانیت سے تائب ہو کر مسلمانی نامی تاروں

کے دور خلافت میں اسلام کا حلقہ بگوش ہو گیا پھر قصد حج کیلئے کہ میں ساہی دی اور ایک دفعہ
 خلیفہ کعبہ کا طواف کر رہا تھا کہ ہمارے قبیلہ میں فرار کے ایک گنوار کو پیراس کے تہ بند پر پڑ گیا اور
 دب گیا۔ اس نے بادشاہی زعم میں آکر اس گنوار کے اتنے زور کا پھانسا کہ اسے سید کا رنگ ٹوٹ گئی۔
 اور ساتھ ساتھ اچھے دو دانت بھی گر گئے۔ یہی اسے فراری نے اپنا دکھڑا حضرت عمرؓ سے کہنا بآپ کے
 سید کو بجا کر دو لوگ فیصلہ دیا۔ اما الفتوا و اما القضاء میں۔ دوسری صورت میں یہی یا مظلوم سے حقانی
 کیجائے یا تم سے انتقام لیا جائے۔ جیلہ نے عرض کیا کہ آپ کی غضب کمر بیٹھ اس میں بادشاہ وقت ہوں
 یہ ایک سوئی اور بازار میں انسان ہے آپ بادشاہ وقت سے ایک سوئی کو بدلتے تو ہمارے ہیں۔ آپ نے فرمایا
 شریعت مصلحہ کے قائلین کے مطابق تمہیں گنوار کا علاج کچھ کھانا ہو گا۔ بحقیقت اسلام تم دونوں برابر جو
 اور کچھ بچے کو کوئی فرق نہ تھا۔ انہیں جب سید کا کوئی بس نہ چلا تو اس نے قہر سے چامی اور دانت چوتے
 ہی روم چلا گیا۔ اور پھر روم سے چالا کہتے ہیں کہ بعد میں وہاں اس فعل پر کھینچا یا اور اپنے استغلام
 عنایت کا اظہار بھی کیا ہے چنانچہ کتاب ہے

تَنَقَّرَتْ بَعْدَ الْحَقِّ عَاوِلَ الْفَلَكِ ۖ دَعَا طَائِفٌ مِّنْهُ لَوْ صَبَرْتُ لَهَا ضَرْبٌ
 وَادَّارَكْنِي فَرْدًا لِّمَا جُرَّ حِمِيَّتِي ۚ قُبِعَتْ لَهَا الْعَيْنَانِ الْعَصِيحَتَانِ بِالْعَو
 فَالَتِ اَتَمَّ تَلَدُنِي وَلِيَّتُنِي ۙ صَبَرْتُ عَلَى الْقَوْلِ الَّذِي قَالَهُ عَمْرُو
 ترجمہ ۱۔ میں بعض ایک کمانچے کے تنگ دھار کو جس سے قبیلہ حق کے بعد نظر آ رہا تھا۔ حالانکہ اگر میں اس وقت
 صبر کرتا تو میری کوئی طرف نقصان نہ تھا۔ مجھے صحبت و غیرت کی حاجت تھی جو میں اور میں نے ایک عالم آنکھ
 کافی آنکھ کے بدلے میں کچھ نکالا۔ کاش مجھے میری مال نے نہ جانا ہوتا یا کاش میں تاروق اعظم کے فیصلہ پر راضی
 ہو گیا ہوتا۔

ابو الجحیم کا اس واقعہ سے مقصد یہ ہے کہ سطر ج غسانی کی خرید و فروخت یعنی اسلام کے بدلے
 نصرانیت کو لے لیا۔ بڑے ٹوٹے کی خرید و فروخت تھی۔ اسی طرح اسی میری بیوی تیرا جوانی کے بدلے بڑھا یا
 سولہ لیا۔ اہل انتہائی خسارے کا ہے۔ قاضی کا استفسار اس کے آخری صریح کیا۔ استری اسلام اور نصرانیت
 سے ہے کہ یہاں آخر اسلام سے اعراض اور غلامی کی تعمیل کے معنی میں مستغنی ہے۔ اور ان دونوں چیزوں
 میں سے کوئی نہ از قبیلہ ملی ہے اور نہ ہی اخیلان میں سے ہے۔ پس معنی بھلائی کی تائید سے حاصل ہو گئی۔

نَحْنُ نَسْمَعُ فِيهِ نَاسْتَعْمَلُ لِلرَّغْبَةِ عَنِ الشَّيْ طِمَعًا فَيَ غَايِرَ ۵۔

والعنى انهم اخلوا بالهوى الذى جعل الله لهم بالنظر التى نظر الناس عليها
محصلين الضلالة التى ذهبوا اليها او اختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى

ترجمہ ۱۔ چلو شتر اور دوست دیکھتی اور وہ کسی شے کی طے کوئے ہوئے ایک شے سے اعراض کرنے کے معنی
میں استعمال ہوئے لگا۔

اور اور دوسرے کو انہوں نے اس ہدایت کو نشانہ کر دیا جو ضلالتوں کو اس نظر کے طور پر عطا کیا تھا جس
پر اس نے لوگوں کو ہدایت کیا تھا اور اس ضلالت کو حاصل کر بیٹھے جس کی جانب یہ لوگ گئے۔ یہاں یہ معنی ہیں کہ ان
لوگوں نے ہدایت کے تقاضے میں ضلالت کو پسند کیا اور اسے ترجیح دی۔

تفسیر ۱۔ اشتراء کے دوسرے معنی نکالنا ہیں یہ معنی پہلے معنی سے بھی زیادہ اہم ہے اس لئے کہ پہلے معنی
میں یہ قید تھی کہ جس چیز سے اعراض کیا جائے وہ اپنے قبضہ میں ہو پہلے اس کی بھی قید نہیں بلکہ مطلق کسی شے
سے اعراض کرنا اور اسے خواہ وہ شے لینے یا بیچنے سے ہو یا دوسرے کی ہو۔

قولی والحق ان اشتراء کے دونوں معنی نکالنا ہی بیان کرنے کے بعد اب اس انداز سے آیت کا اُن معانی
پر تفسیر کر رہے ہیں کہ پیدا ہونے والے اشکال کا بھی ازالہ ہو جائے۔ اشکال یہ ہے کہ آیت سے ثابت ہوتا ہے
کہ منافقین اور کفار کے پاس ہدایت تھی مگر انہوں نے اس کے بدلے ضلالت لے لی۔ حالانکہ کفار و منافقین
کے پاس سرے سے ہدایت ہی نہیں تھی؟

فامعنی ہے اس اشکال کا جواب یہ دیا کہ ہم نے اشراء کے دو معنی جاری بیان کئے ہیں۔ اگر ان میں سے دوسرے
معنی مراد لئے جائیں تب تو کچھ اشکال ہی نہیں رہیں کہ دوسرے معنی مطلقاً اعراض و تحصیل کے ہیں۔ عام اسی
معنی کے جس سے اعراض کیا جا رہا ہے وہ اپنی جہاں غیر ہے پس اس وقت مطلب یہ ہو گا کہ کفار کے سامنے ہدایت
و ضلالت دونوں کی ماہر موجود تھیں۔ ان میں سے کوئی ایک کی اپنی نہیں تھیں۔ انہوں نے ہدایت کے مقابلے میں
ضلالت کو اختیار کر لیا۔

اور اگر پہلے معنی مراد لئے جائیں تو غور و انکشاف ہو گا کیونکہ اس میں یہ قید ہے کہ جس سے اعراض کیا جا رہا ہے
وہ اپنے قبضہ میں ہو پس اس صورت میں ہدی سے مراد نظری ہدایت اور طبعی ذوق اور قبول حق کا استعداد
ہو گی۔ بعد از مطلب یہ ہو گا کہ کفار اسے اپنی اس نظری ہدایت سے اعراض کر کے دوسری چیز میں ضلالت حاصل
کی۔ تاہم یہ جو ترتیب نام کی ہے ہم نے خاصاً قرآن سے الٹ دیکھتے ہیں پہلو بہ دین اور بعد کا پہلے کہ کفار

فَمَا رِيحَتْ تَجَارِثُكُمْ تَرْشِيعٌ لِلْمَجَازِلِ اسْتَعْمِلِ الْإِشْتِرَاءَ فِي مَوَاقِعِهِمْ اتَّبِعْ مَا تَأْكُلُ
تَحْقِيقًا لِحَسَارِهِمْ وَنَهْوًا وَلَمَّا رَأَيْتَ النَّفْسَ عَزَّابًا دَائِبَةً وَعَدَشْشَ لِي وَكَرِبًا
جَاشٍ لِلْمَصْدَرِ۔

ترجمہ :- سو فائدہ بخش نہ ہوئی ان کی تجارت یہ تشریح کا حصہ ہے جب اللہ تعالیٰ نے منافقین کے
مسائل میں اشتراء کا لفظ استعمال فرمایا تو اس کے بعد ان کے خلاف اسے کسی منفرد شے کہنے کے لیے ایسے الفاظ
استعمال فرمائے جو اشتراء کے مناسب ہیں اور اس شعر میں بھی باقی موجود ہیں۔ شعر و لہجہ اور آیت
النفس عزابین دایۃ بلا ترجمہ۔ اور جب میں نے لکھ دھکود کیوں کہ وہ کوسے پر غالب آ رہا ہے اور اس
کے دونوں گھونسلوں میں اتر رہا ہے تو میرا دل بے چین ہو گیا۔

حلی :- تشریح للمجاز خبریہ مبتداء مضاف بلکہ تفسید لکھ ارجہ مفعول رب ہے۔ اتبعہ کا اتباع اپنے
مفعول و متعلق سے مل کر لٹکا کر جڑا ہے۔

تشریح سنت میں تین معنی کے لیے مستعمل ہے ترجمہ میں دانا استعمال کرنا ترست پرور و ترست کرنا تقویت
دقت ہو جانا، اصطلاح معانی میں تشریع مناسبات معن حقیقی یا سبب کے ذکر کرنے کا نام ہے
اور کبھی خود ان الفاظ کو بھی تشریح کہہ دیا جاتا ہے جو ذکر کے گئے ہیں۔ یہاں تشریح سے یہی مراد ہے کہ تشریح
استعمال سے اور بالمرسل دونوں میں جلتی ہے۔ جیسا کہ آیت فی انعام اسناد البیدہ میں پسند تشریح
ہے اور اسناد استعارہ۔ بعد ان گئے گئے بول کر کہتے ہیں جو شے کے دونوں مشابہاتوں کے بیچ میں سرے
کے کر نیچے تک پڑے ہوتے ہیں۔ اور بالمرسل کی مثال لال اکبرہ بد طولی ہے اس کا مذاق میں مراد
ہے۔ یہاں یہ مراد بالمرسل ہے۔ کیونکہ یہ سے کوئی مراد ہے کیونکہ بد قوت کا عمل ہے اس نے عمل
بول کر معانی ملا دیا۔ اس کو بالمرسل کہتے ہیں۔ اور پھر بد کی مناسبت سے تشریح طوطی کو ذکر کر دیا گیا۔
تشریح اور تفسیل میں دو طرح دیکھے۔ پہلا فرق بقول علامہ نقشبندی ازلانی ہے کہ تفسیل میں ان چیزوں
کا ذکر ضروری ہے جو سبب یا معنی حقیقی کے نوازم میں سے ہوں اور ان سے متعلق نہ ہوں۔ اور تشریح
کے لیے ضروری نہیں۔ کیونکہ شے کے نوازم سے بھی تشریح ہو سکتی ہے بشرطیکہ اس کو سبب سے مناسبت ہو
دوسرا فرق یہ ہے کہ تشریح استعارہ کی تکمیل کے بعد ہوتی ہے اور تفسیل کے لیے تکمیل کی ضرورت نہیں۔ یہ بات
بھی قرین میں مذکور۔ سنن چاہیے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ تشریح الگ ہو اور استعارہ الگ۔ بلکہ ایک ہی لفظ
تشریح و استعارہ دونوں کا مل کر ہو سکتا ہے جیسے الگ الگ ہوں۔
تفسیس :- ان چیزوں میں سے کچھ ایسے کے بعد ذکر کا قصہ کچھ ناخوشی کہنا چاہتے ہیں کہ ناراحتی تو ہم

استعداد بھی ہے اور تشریح بھی بڑے فصیح تو اس کے کہ۔ نفل میں منافقین کی تبدیلی مصلحت باہدایت کے لئے اشتراک یہ فقط تشبیہ استغفار کی تھا اور ربیع اور ربیع ثانی اشتراک کے مناسبات میں سے ہیں۔ اس نے اشتراک کے بعد ان کا ذکر کرنا نفساً مفید تر فصیح ہو گا۔ اونا مستند اور اس لئے کہ انیس لفظ قاتلہ منافقین کے فساد کی تصویر اور فساد نفسی مقصود ہے یعنی منافقین سے ان نوامد کے غلبہ ہونے کو جو ہدایت پر مرتب ہوئے خسرانِ نابزر کے ساتھ تشبیہ دی گئی تاکہ معلوم ہو جائے کہ ہدایت پر منزلِ راسی انمال کے لئے اور اس پر مرتب ہوئے وائل نوامد بحیثیت ترکیبیں پس جب کو دنیا میں ہدایت نہ مل سکی اور بڑے ہی غم میں رہے۔ جیسا کہ وہ تاریخِ خدادہ میں ہے جسے نہ اصل پونجی یا نفلی ہوا اور نہ ہی نفی سے کوئی منسوب نہ ہو پھر اس تشبیہ کے واسطے سے فارحیت بھی رتھ کے لفظ غائبہ کے اندر استعمال کئے گئے اقامت نے اس بات کے ثبوت کئے کہ ایک ہی لفظ ترشحیغ واستغفارہ دونوں کا فائدہ دے سکتا ہے ایک شعر میں کیا ہے۔

وہذا زینت النفس الخضر کا نام ترک زبان میں گرگس اور ہندی میں گندھ ہے اس دایہ کوئے کی کیفیت ہے اور وہ اس کیفیت کی یہ کہ وہ دایہ اوش کی رتھ کی ہڈی سے گھور گھور کھڑے گونا گوار ہوتا ہے گویا دایہ اس کی اس ہے جو لے لفظ فارحیت ہے پس اس کی حالت منسوب ہو کر ان دایہ کے ملبایا۔ عشق عجمی سے نفسیہ میں جس کے معنی ہیں گھولنا سنا ناہ سکوں کو کس ملکہ لاکر کھٹا کر ڈال دکر تر بھی شہ کی استقامت صبر کی جاف ہو رہی ہے اصل میں دکرین تھا انون اضافت کی وجہ سے ساقط ہو گیا اور تر ہے اس گھولنے کو استغفار کو ترشحیغ زادہ میں ہے کہ اگر شہیدانہ سپار اور وزیر اور کی گھور دایہ اوش کی مینوں پر جو تواس دکر کئے ہیں اور اگر زمین پر جو تواس کا اقموس نام ہے اور بعض نے دکر کو دولی اس عام بتا ہے۔ جاف باب ضرب کا ماحی ہے اس کا مصدر ویشا جعت آیا آجہ ہے جب تدوی کے ساتھ نسبت ہو تو جاش کے جوش مارنے اور پکے کے معنی ہوں گے یہاں بے کھی اور بے جینی ہونے کے معنی مراد ہیں۔ اس شعر میں پایہ استغفارے اور دو ترشحیغ ہیں۔

بڑھاپے یا اس کی سفیدی کو تشبیہ دی گندھ کے ساتھ جوال یا سیہ یا بال کو تشبیہ دی کوئے کے ساتھ ڈال دکر ترشحیغ دکر اس کے ایک گوتھلے سے اور سر کے بال کو دوسرے سے اور ترشحیغ کے ان دونوں پر اتنے کو تشبیہ ہے اپنی تخصیص جو تم اور جوئے تشبیہ اور کرین اس دایہ کے مناسبات میں سے ہیں کہ منسوب ہے کہ کواد گھولنے جتنا ہے اس کی گری کے لئے۔ دوسرے دکر کے لئے اس نے ان دونوں کا ذکر ترشحیغ ہوا پس۔ دکر ترشحیغ میں ہو جس۔ تا مانی کا استغفار و عشق کی کر رہے ہے کہ اس میں سبک و قول سقا ترشحیغ کیا ہو جو وہی شعر کا مراد ترشحیغ ہو گا جب اس نے بڑھاپے کو جوال پر غالب آتے ہوئے دیکھا اور یہ دیکھی کہ بڑھاپہ اور فارحیت پر یہ آسانہ بنا رہا ہے میں ان دونوں میں اترا رہا ہے تو یہ سب کرشمہ دیکھ کر میرزا ولی نے یہیں دیے قرار دیکر کیا۔

والتجارة طلب الربح بالبيع والشراء والربح الفضل على رأس المال ولهذا سمى
سُقًا وامتناعه الى التجارة وهو لا يباها على الاتساع لتلبيها بالفاعل اقلتها
اياء من حيث انها سبب الربح والخسران -

وَمَا كَانُوا مُفْتَرِينَ. لَطَمُوا التَّجْلَةَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَقُتِلَ مِنْهَا سَلَامَةُ رَأْسِ الْمَالِ وَ
الرَّجُلِ. وَهُوَ لَا قَدْ أَضَاعُوا الطَّلِبَتَيْنِ لِأَنَّ رَأْسَ وَالْهَمَّ كَانَ الْفَطْرَةَ السَّلِيمَةَ
وَالْعَقْلَ الصَّحِيحَ فَلَمَّا اعْتَقِدُوا هَذِهِ الضَّلَالَةَ بَطَلَ مَا سَعَدُوا بِهِمْ وَاجْتَلَتْ
عَقْلُهُمْ وَلَمْ يَبْقَ لَهُمْ رَأْسُ مَالٍ يَتَوَسَّلُونَ بِهِ إِلَى دَرَكِ الْحَقِّ وَفِيهِ الْكَمَالُ فَبَقُوا
خَامِسِينَ أَشْهُبًا عَنِ الرَّجُلِ فَاقْدِرْ لِلْأَمَلِ -

ترجمہ :- اور تجارت نامہ ہے خرید و فروخت کے ذریعہ طلب کرنے کا اور ربح اس مال کو کہتے ہیں جو اصل پونجی سے نکلے ہو اس کو جسے ربح کو شفع کہتے ہیں۔ سمجھو کہ شفع کے معنی زیادتی کے ہیں۔ مادہ و مال کی قیمت تجارت کی وجہ سے اضافہ ضرور آئے گا۔ اب یہ بات تجارت میں نہ کہ تجارت علی سبیل الجواز ہے۔ جب عیاں کہ علی التزویذ و دو نہیں ہو سکتی ہیں یا سوائے کہ تجارت کو انتقال ہے صاحب تجارت سے سمجھو کہ تجارت اس کا فعل ہے اور فاعل تو فعل سے انتضاج ہوا ہے کہ تاجر پس شی کی نسبت کردی گئی اس کے فاعل حقیقی کے علاوہ کسی وجہ سے محصل الجواز لیا اس لیے کہ تجارت کو تاجر سے تشبہ دی گئی۔ اور دو جہات یہ ہے کہ دو نقل ربح و خران کا سبب بنتے ہیں۔ پھر خران کی تجارت کی وجہ سے نسبت کردی گئی نسبت الجواز ہوا سبب التشبہ۔

اور نہیں تھے وہ راہ پائے والے، یعنی تجربات کے راہ پائے والے اس کے کی تجربات سے روحی اور اس کے اعمال و فعل کی سلسلہ متفقہ طور پر اور بالکل متفقہ طور پر دو فرائض مطلوب نہایت کر دیے، اس لئے کہ ان کا واسطہ ان کے ان کی عظمت سلیمان اور عقل خاص حق میں جب انہوں نے اپنے عقیدوں میں یہ مگر ایساں سمجھا میں تو ان کی استعداد اور کار آمد، ہوگی عقل فاضل ہو کر رہ گئی، اور وہ ان کے اعمال باقی نہ رہا جس کے وسیلہ سے حق کو پاتے اور عمل کو حاصل کرتے پس غائب و غائب ہو کر رہ گئے، نفع سے بھی ناامید انسان سرایہ کو بھی کھو رہے رہے۔

نفس میں :- تاہم نے طلاق التجار کو بکس کر ایک اشکال رفیع کیا ہے۔ اشکال ہے کہ آیت میں بیکوار
 ہے اس لئے کہ جو بات اولنگ الذین اشتروا الضلالت بالهدی سے سمجھی جاتی ہے، یعنی منافقین نے غفلت
 ہدایت دی بات وہاں کا تو اجماع میں سے ہے، تاہم جو اس میں بیکاری ہے، فاضل کے جواب یہ دیا کہ سب حق میں ہدی سے
 ہدایت دینی مراد حق اور یہاں حلال تجارت کی ہدایت مراد ہے غلط بیکوار، دونوں کا مکمل جواب دیا ہے۔
 فان المقصود منها الخ، سے قاضی جو کہ کہتا ہوا ہے ہیں، اس کے سمجھنے کے لئے وہ ترکیب دس میں لے گئے
 جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں، یعنی وہ، کا تو ابتدائین کا شمار بہت شجارت ہم بر عفت ہے اور غدار بہت اپنے معطوف
 اس کی کراخترا کا معطوف ہے، یہ بھی معلوم ہے کہ غدار، غفلت خریدنے کے لئے آئی ہے اور او مطلق جہت
 کے لئے پس جب وہاں کا ابتدائین کو، از بہت تجارت ہم کا بذریعہ او معطوف بنا کر اختراہ پر بلا سوا
 غدار غفلت کا کیا تو دونوں جملوں کا مجموعہ اولنگ الذین اشتروا الضلالت بالهدی پر
 مرتب ہو گیا۔

قاضی صاحب فان المقصود الخ سے اس ترتیب کی وجہ اور اس کی صورت بیان
 کرنا چاہتے ہیں، فرماتے ہیں کہ تجارت سے دوسری چیزیں مقصود ہوتی ہیں۔
 اول یہ کہ ان میں جمیع برقرار رہے۔ اس افعال صحیح سالم رہے۔ دوم یہ کہ اس
 پر غافل خواہ نفس مرتب ہو، اگر کسی تاجر کو نفع حاصل نہ ہو تو تجارت
 اس کے لئے ایک فعل جہت ہو تا ہے اور اگر کوئی نیکم نفع اور
 جمیع دوسری سے محروم رہے تو اس سے زیادہ ضابطہ و عناصر
 کھل ہو گا اس کو کہرا جملے لگا کر اس کی تجارت نہ تو
 سود مند ہوئی اور نہ ہی وہ تجارت کی راہ پر گامزن
 ہو سکا۔ منافقین جنہوں نے ضلالت ہدایت
 کے بدلے خریدی ان کا یہی حال ہے جب
 ہدایت جو بیڑی تو ہاتھ سے لاس
 اٹھا کر گیا اور اس افعال کے ساتھ
 ہی ساتھ درک حق دھتو
 نفع ال کے نتائج ہیں

رضت ہوئے جو ہدایت پر مرتب ہوئے ہیں ان کے حق میں کہا جا سکتا ہے۔ از بہت تجارت ہم وہاں کا تھا ابتدائین۔

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِينَ اسْتَوْفَوْا كَذِبًا. لما جاء بحقيقته حالهم عقبها بنصب المثل لبيان
في التوضيح والتفصيل انه اوقع في القلب واقعه للضعف الاكبر لانه يريك التخيل
محققا والمفعول محسوسا ولا حرم ما اكثرت الله في كتبه الامثال وفشت في كلام الانبياء
والحكماء۔

ترجمہ :- ان کی مثال ایسے شخص کی ہے جس نے آگ جلائی جب منافقین کی حقیقت حال بیان
فرمانے کے بعد مزید توضیح اور غیبت کی کہنے ان کے حال پر کبریاوت کی اس لئے کہ عقلی بیان
دل میں زیادہ جاگزیں ہے۔ اور اس میں محکمہ الودشمن کی زیادہ کثرت ہے۔ کیونکہ مثال ہمارے ساتھ
جیالہ چیز کو خائن اور مفعول کو محسوس بنا کر پیش کر دیتی ہے۔ اور کس عظیم الشان فائدہ کی وجہ سے
خدا تعالیٰ اپنی مثال میں کہا تو عقل اور مثالوں کو کثرت سے بیان فرمایا اور انبیاء و دانشوروں کے کلام
میں اس کی بہتات ہے۔

حاصل :- لا سرا۔ امر کی توحید و تعظیم کے لئے ہے اور تا اس تعظیم کی تاکید کر رہا ہے اور امر کی صفت و اقبہ
معنی ہونے کے لام عظیم۔ اور یہ جواز کثرت سے متعلق ہے۔
تفسیر :- یہ اس آیت کا ماقبل سے رابطہ جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دین الہامی میں قبول
آسمانی سے مثال بنک منافقین کی حقیقت حال بیان فرمائی اور حقیقت کا ادراک عقل کرتی ہے پس
منافقین کا عقلی طور پر علم ہو سکتا ہے چونکہ انسان عالم عسوسات میں ہے اس لئے اس کو عسوسات سے زیادہ
انسانیت ہے۔ نیز وہ جو کچھ ان حیرات کا ادراک کرتا ہے جو عسوسات سے ماخوذ ہیں۔ اس لئے عسوسات
کو وہم قطعاً قبول نہیں کرتا بلکہ ذی عقل چیزوں میں وہم و عقل کا نزاع رہتا ہے جس کی وجہ سے عقیدت
میں ریب و شک راؤ چیز ملتی ہیں۔ اور قلب اس کے قبول کرنے سے امان کرتا ہے۔ پس بیان حقیقت کے
بعد منافقین کی اللہ تعالیٰ نے اس غرض سے مثال پس ان فرمانی کردہ عسوسات کی مشکل جو کچھ دل میں
جاگزیں ہو جائے۔ اور وہم کا نزاع باقی رہے۔ اس قضا عدلی بنا پر آسانی تماموں اور انبیاء و حکماء
کے کلاموں میں کثرت اشغال موجود ہیں۔ گویا ماقبل سے رابطہ ہو کر ماقبل میں بیان حقیقت تھا۔ اور
بیان اس کی مثال کا بیان ہے۔

والمثل في الاصل بمعنى الظير يقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه
ثم قيل للقول السابق الممثل مغرب، مبرور ولا يضرب الا ما فيه غرابة ولفظ
حفوظ عليه من التغيير ثم استعير لكل حال او قفة او صفة لها شائ و فيه غرابة
مثل قوله تغل مثل الجنة التي وعيد المتقون وقوله تغل ولله المثل الا على
والمعنى حاله العجبة الشان كحال من استوفى نارا

ترجمہ ۱۔ اور مثل در اصل نذر کے معنی میں ہے۔ بولنا چاہئے مثل مثل مثیل جیسے شبہ شبہ شبہ
پھر اس کو م شبہ اور مثل کہا جانے لگا جس کے لال درود کے ساتھ اس کو شبہ کی جی ہو جس میں فی الحال
استعمال ہو رہا ہے اور مثل اسی کلام کو بنا یا جا رہے ہیں جو کہ تندرندرت ہو یا کسی وجہ سے اس کو تہذیب
سے محفوظ رکھا جائے۔ پھر ہمارا مثل کا استعمال ہر اس حال میں یا قصہ یا صفت کے لئے ہوا۔ جس میں کوئی
خاص شان ہو اور نہایت ہی ہو جیسے فریاداری مثل الجنة التي وعد المتقون یاں جنت کا حال یا قصہ
جس کا تفسیر سے وعدہ ہے۔ اور جیسے فرمان باری ولله المثل الا على اور بلند و بالا شان خدا کی ہے۔
اور یہ لال معنی یہ ہیں۔ سنا تفسیر کا عجیب الشان حال یا اس شخص کا سب سے بڑا آگ اور شکر کی۔

تفسیر ۲۔ یہاں سے لفظ مثل کی تفسیر اور مواد بیان کر رہے ہیں لفظ مثل کے تین معنی ہیں۔ ظہیر
کرات، صفت و حال جیسے مغرب میں یا تو اس معنی میں مثل کی تین تفسیریں ممکنہ اشارہ مثل لغت
نثر و مثل بالحقایا بعد ہمارے عربی میں جیسے شبہ شبہ شبہ ایک ہی معنی رکھتے ہیں۔ ظہیر و شائشی
کہتے ہیں۔ ظہیر اور شائشی بات میں شریک ہیں۔ کہ ان کے کسی چیز کی وضاحت تصور و توحید بہ فرق
استعمال کے نظر اس کا جزو بنی ہوئی اور شائشی جزو بنی ہوئی ہے جیسے بولی نہیں مفعول مضروب و تواتر جیسے
ہر صفت و عرفی میں غرض مضروب ہے جیسے کہ طالب زید علما میں علما مضروب ہے۔ یہاں علما مفعول کی مثال
نہیں بلکہ ظہیر ہے۔

دوسرے معنی عرفی میں کیونکہ عرفی میں مثل کلمات کہتے ہیں۔ اور کلمات بقول قاضی دو کلام ہے
جو نوک زبان ہو اس کا ایک مورد ہو جس میں وہ اول اول کہا گیا۔ اور ایک مغرب ہو جس میں موقع پر
اب استعمال ہو رہا ہے پھر اس مغرب کو اس کے مورد کے ساتھ تفسیر کی گئی ہے۔ تفسیر قاضی فرماتے ہیں کہ
کلمات اسی کلام کو بنا یا جا رہے ہیں جس میں فطری یا معنوی ندرت ہو جیسے وقت ریتہ من تغیر راجع بہت

سے بغیر تیرا نماز کے نشاندہ پر لگ جاتے ہیں۔ یہ کبریات اسی کے لئے کہی جاتی ہے، جو کسی کام سے ناواقف ہو اور پھر جس وہ کام اس سے خوبی کے ساتھ انجام پذیر ہو جائے۔ دیکھئے۔ اس کلام میں رزق کے اثبات اور حوائج کی کمی سے ایک طرح کی ندوت و غزابت پیدا ہوئی اس لئے اسی کو کبریات بنا لیا۔ جو کہ مشکل میں غزابت اور دردن مضامین ہوتے ہیں اس لئے اس کو ہر طرح سے تغیر و تبدل سے محفوظ رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ تصرف سے کلام کی غزابت فوت ہو جائے گی۔ مثلاً العیض منقذ اللین کی کبریات ایک جڑھ ہے کہی تھی نیزکہ اس کے گڑھوں میں مانی ہوئی کھاس کی کسی حرکت پر تلافی ہو کر طلاق و بدی تھی۔ یہی تھے دوسرے سے مراد ہی ارجالی۔ دوسرا شوہر فقیر تھا۔ بیواری ناچار ہو کر دودھ مانگنے نکلے اور انقباض سے اسی جڑھ کے زرد دانے پر مصداق بن گئے۔ یہاں لیا اور کہا العیض منقذ اللین۔ موم گرہ لئے تھا اور انہیں صاف کر دیا۔ پھر مشکل ہراس موقع پر کہی جاتے تھے۔ جب کوئی شخص ایک چیز اس کے وقت پر فروخت کرنے کے بعد اس کا جو یاں ہو۔ اب اگر یہ سال بھینٹ ٹوٹ کے بجائے حقیقت بھینٹ نہ کر کہا جاتا تو اس خاص واقعہ پر دلالت فوت ہو جاتے گی۔

تیسرے معنی دوسرے معنی پر تصرف ہیں۔ بہاؤ شان و تمنا و غرہ۔ کیونکہ علامہ ہمار بیان کیا ہے یعنی قصہ ظہیمہ مرثیہ ان عظیم حال غریب کو معنی اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان میں بھی اس کے معنی عربی میں کبریات کی طرح غزابت و ندوت موجود ہے۔ مثلاً العنہ العنی وعدا التقویٰ میں مثل قصہ اور علای کے معنی میں ہے اور لہذا المشتل الاعلیٰ میں مصفت کے معنی میں۔ چونکہ قرآن میں لفظ مثل کبریات کے معنی میں نہیں لیا جاسکتا۔ اس لئے کہ کبریات کے لئے مورد سابق کا ہونا ضروری ہے اور خدا کا کلام صریح سابق ہے اس سے کوئی سی چیز سابق ہو سکتی ہے۔ نیز تفسیر کے معنی میں بہتری ہو کہ جب پاں نہیں ہو سکے ہیں اس لئے فقیر معنی کا ضرورت پیش آئی۔ چنانچہ تعلیم میں جو لفظ مثل حال عجیب اللہ ان کے معنی نہ رہے ہیں مثلاً تقویٰ کی عجیب انسانی حالت اس شخص کی جس نے آگ دو مشعل کی ہو۔

تقد۔ حال مصفت مترادف الفاظ ہیں۔ اعتباری فرق ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس کا علم کسی کے خبر دینے سے ہو۔ اسی کو قصہ کہتے ہیں۔ جیسے مثل العنہ اور اس حیثیت سے کہ اس کا علم مشاہد سے ہو اسے حال کہتے ہیں جیسے مثلہم کمال الذی استوتدناؤا۔ اور اس حیثیت سے کہ اصل کا علم برہان و دلیل سے ہو اسے مصفت کہتے ہیں۔ جیسے دلتہ المشتل الاعلیٰ۔

والذی بعض الذین کما فی قوله تعالی وَخُصَّیْمْ کَالَّذِیْ خَاضُوا اِنْ جَعَلَ مَرْجِعُ الضَّالِّیْنَ
فی جنورهم والما جاز ذلك ولم یجز وضع القائم موضع القائمین لانه غیر مقصود
بالوصف بل المقصود الجملة التي هي صلة وهو وصلت الى وصف المعرفه بها ولان
لیس باسم تام بل هو كالجاء منه فحقه ان لا یجمع كما لا یجمع اخواتها ویستوی فیہ
الواحد والجمع وليس الذین جمعه المصحح بل ذو زیاده زیدت لزیادة المعنی
ولذلک جاء بالياء ایداً علی اللغة الفصيحة التي علیہا التنازل وكونه مستطاعاً
ابصلته استحق التحذیر ولذلک یولغ فیہ فخذ فی بقاءه ثم کسبتم ثم اقتصروا علی اللاحق
فی اسماء الفاعلین والمفعولین او قصد به جلوس المستوفین او الفوج الذی
استوفوا -

ترجمہ :- اور الذی معنی میں الذین کے ہے عبد کفران یا ای و ختم کالذی خاضوا میں (دار ترمیم) اس
طرح ٹھوکر کرتے ہو جبکہ پہلے لکھیں نے ٹھوکر کرنا کا انتہا شرط کی کہ خود ہم کی خبر کا مرجع الذین کو قرار دیا گیا
اور الذی کو الذین کی جگہ رکھنا جائز ہے۔ حالانکہ قائم کو فاعلین کی جگہ رکھنا جائز نہیں اس لئے کہ الذی مخصوص
بالوصف نہیں بلکہ مقصود وہ جملہ ہے جو اس کام پر ہے۔ بوجہ اس لئے کہ اس جملہ کے ساتھ معرفہ کو متصف کرنے کا کلام نہیں
ہے اور اس لئے کہ الذی اسم تام نہیں بلکہ وہ بمنزلة جزو اسم ہے لہذا اس کا معنی میں ہے کہ اسے جمع نہ لایا گیا
جیسا کہ اس میں دو مرتبہ سادہ معرفہ کو جمع نہیں لایا جاتا۔ اور الذین ملای کی بجائے سالم نہیں بلکہ زیادت
معنی کے واسطے فن کا اضافہ ہو گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس ضمیمہ لغت کے اعتبار سے حسن برقرآن نازل ہوا
ہمیشہ یا کہ ساتھ وار وہ ہنر اس لئے کہ الذی اپنے صلہ کی وجہ سے ملوے سے لہذا تحذیر کا مستحق ہے اور
ای وجہ تحذیر میں مبالغہ کیا گیا ہے تاکہ اسم فاعل اور اسم مفعول میں الذی کی یاء اور فال کو نہ گھسے کہ
صلہ کے معرفت الغلام پر اکتفا کر لیا گیا۔ یا الذی مراد میں مستوفین ہے یا جماعت متوفیہ مراد ہے۔

تفسیر :- یہ ایک سہل مقدار کا باب ہے۔ سوال :- یہ کہ اگلے حکم میں فلما اضاءت احوالہ شرط ہے اور
ترجمہ :- خود ہم اس کی جگہ اور خود ہم میں ہم خبر کی خبر کا مرجع الذی مستوفیہ جو معرفہ میں ضمیر اور مرجع
میں مطابقت نہ ہوگی۔ قاضی نے اس کے جواب میں تین تاویلاتیں درکار کی ہیں۔

پہلی تاویل :- الذی الذین کے معنی میں ہے بلکہ دراصل الذین ہی تھا۔ مگر من تخفیف خلق حذف کر آیا جیسا کہ ختم کا لفظی خاصوا اور الذی جاہ بالصدق وصدق ہاؤنک ہم المستحقین میں پہلی آیت میں خاصوا کی تفسیر کے لفظ واجب ہے اور دوسری مثال میں ہاؤنک اسماست اور جمع کا مشاثر لفظی ہے۔
شعبہ پیدا ہو گا کہ جس طرح ختم کا لفظی خاصوا میں خاصوا البتہ جمع وار ہے اسی طرح استوفیہ کو بھی بلفظ جمع ذکر کرنا چاہئے تھا؟

الجواب :- الذی دورخ رکھتا ہے فعلی معنوی فعلی اعتبار سے مقرر ہے معنوی حیثیت سے جسے پس استوفیہ میں فعلی رعایت ہے اور خاصوا میں معنوی۔

دوسری تاویل :- قاسمی نے دوسری اور تیسری تاویل اگر یہ بالکل آخر میں ذکر کی ہیں مگر یہ سلسلہ کلام کو برقرار رکھنے نیز ناظرین کی سہولت کی وجہ سے مقدم ذکر کر رہے ہیں۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ لفظی سے جس شخص متوفی رہا ہے۔ کوئی شخص یقین مراد نہیں۔ اب چونکہ مجلس میں گفت و گو کا اکثریت دونوں کا احتمال ہوتا ہے اس لئے کثرت کے معنی کے اعتبار سے اس کی بجائے تفسیر جمع لگائی جاسکتی ہے۔

تیسری تاویل :- انہی سے پہلے لفظ توح مشافہہ ہے۔ اصل عبارت میں ہے کمال الفوج الذی استوفیہ انما۔ جو کہ لفظ توح جماعت اور گروہ کے ہم معنی ہیں اس لئے تفسیر جمع کو اس کی طرف واجب کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں۔

مستند :- یاد رہے جس سوال کی جواب دی کے لئے قاسمی نے تین تاویلیں ذکر کی ہیں وہ اس وقت وارد ہو چکا جسک ذہب اللہ جو کہم کو ظاہر انشاءت ماحولہ کی حجاز نامائے اور اگر عدوت نامہ کو جوہر مقتدر بالیہ اس لئے اور ذہب اللہ جو کہم کو ذہب اللہ کے بیان کے لئے مان لیا جائے تو بھی اسکا یہی نہیں پیدا ہو گا کیونکہ دریں صورت جو کہم میں ہم کی تفسیر ناقصین کی طرف مائل ہوتی ہے۔ تفسیری عبارت ہوگی۔ قلب انشاءت ماحولہ محدثہ ثارہ ذہب اللہ جو کہم۔

تو رہا تھا جاز ذہب۔ یہاں سے ایک سوال درجواب چھڑ رہے ہیں۔ سوال یہ کہ آخر کیا بات ہے کہ الذین کی جگہ لفظی استعمال کر سکتے ہیں مگر قاضیوں کی جگہ قائم نہیں کر سکتے؟

الجواب :- قائم اور الذی میں تین طرح سے قرآنہ اول یہ کہ لفظی مقصود بالوصف نہیں ہوتا بلکہ اس کا مقصود بالوصف ہوتا ہے یقیناً اسماء فی الرسل الذی ہوا علم میں مقصود تو ہوا علم مقصود ہونا ہے۔ اصل کی مگر چونکہ اصل مرعوفہ اور ہوا علم نہ کہہ سکتے ہیں بلکہ ہوا علم کے لفظ میں ہونا ہے اور نہ کہ مرعوفہ کی صفت ہی نہیں سکتا۔ اس لئے جوہر الذی لاناہ اسکا لفظی اسم ہوا علم کی وجہ سے یہاں صفت ہوا علم اور مرعوفہ کی صفت بنا یا جاسکتی ہے لفظی بلکہ مقصود بنائے کا ایک وسیلہ ہے وسائل میں حتی الاکان تخفیف برتی جاتی ہے۔ تاہم حندی سے مقصود دیکھ جوتیہا کے

اس کے برخلاف جہاں فی الرسل قائم کہ اس میں انشاءت مقصود بالوصف ہے اور جب مقصود ہے

”اور قصور میں افسوس نہ کرنا چاہیے اس لئے اتفاقاً ہم کو الفاظِ حق کی نگاہ نہیں دیکھ سکتے جس پر جان بوجھ کر اتفاقاً ہم کو کھینچ کر لے گئے۔“

[illegible]

والاستیقااد طلب النور والمستقی فی تحصیلہ وهو سطوع النار وارتفاع لہبہا و
اشتقاق النار من نادر نور اذا انقسم لان فیہا حرکتاً واضطراباً۔

فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَ أَى النَّارِ مَا حَوْلَ الْمَسْتُوقَدِ لَنْ جَعَلَتْهَا مُتَقَدِّمَةً، وَأَلَّا
أَمَكْنَ أَنْ تَكُونَ مُسْتَدَلَّةً لِّى مَا وَالتَّائِيَتْ لَانْ مَا حَوْلَ أَشْيَاءَ وَأَمَا كُنِ وَالْمِضْمِلِ
النَّارِ وَمَا مَوْصُولَةً فِى مَعْنَى الْأَمَكْنَةِ نَصَبٌ عَلَى الظَّرْفِيَّةِ أَوْ مَزِيدَةٌ وَحَوْلَ ظَرْفٌ وَالْيَقْدِ
الْحَوْلُ لِلدَّوْرَانِ وَقِيلَ لِلْعَامِ حَوْلٌ لِأَنَّهُ يَدْوَرُ۔

ترجمہ :- استیقااد آگ کو بجھ کر پھانسا اور اس کے حاصل کرنے کی کوشش کرنا ہے اور قود آگ کا اٹھنا
اور اس کے شعلوں کا بلند ہونا ہے۔ اور نار کا اشتقاق نار خود نور اس سے یہ اس وقت کہتے ہیں جب
کوئی چیز بے آواز ہو جائے تاکہ کارنامہ اس نے پڑا آگ میں حرکت اور بے جینی ہے۔
پس جب روشن کر دیا آگ نے اس کے آس پاس کی چیزوں کو یعنی آگ نے روشنی کر دیا ان چیزوں
کو جو آگ جلتانے والے کے اور گرد ہیں دیر تیرہ اس صورت میں ہو گا جیسا کہ آپ متدی قرار دیں۔ ورنہ
ہو سکتا ہے کہ اضاءت آگ بجانب مستند ہو۔ اور بریں تقدیر اضاءت کو موقوف کرنا اس لئے ہے کہ مستوقد کا
ماحول بہت سی چیزیں اور بہت سی جگہیں ہیں۔ یا اضاءت مستند ہے نار کی خمیر کی جانب اور موصول
ہے امکنہ کے معنی میں منصوبہ ظرفیت کی بنا پر بالانکہ ہے اور حول ظرف ہے اور حول کی ترکیب مادی
دوران دھونے کے معنی کے لئے ہے حول کو حول اس لئے کہتے ہیں کہ وہ گھوم گھا کر پھر آجاتا ہے۔

نفس پر :- لسا سیموہ کی تصریح کے مطابق حروف وجود ووجو واد ووجب ووجوب (روح المعانی) یعنی
اقبال حروف شرط ہے جو کہ شئی کے وجود یا وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ دوسری شئی کے وجوب یا وجب کی وجہ
سے اور اس میں دو احتمال ہیں۔ اولیٰ یہ کہ لازم ہو۔ دوم یہ کہ متدی ہو۔ عرب والے بولتے ہیں اضاءت مستند
اس تصور۔ یعنی شئی روشن ہو گئی اور اضاءت وغیرہ اس تصور یعنی اس کو دوسری چیز نے روشن کیا۔ دیکھ زادہ ہاگر
متدی ہے تو اس کا قائل ضمیر ہوگی جو شئی کی طرف بولے گی اور اس میں دو احتمال ہیں موصول ہو یا موصول ہو۔ موصول
ہونے کی صورت میں قول ناجائزہ کا ظرف مکرر مصلیٰ ہو گا۔ تقدیریں عبادت کی گئی۔ نامائا اضاءت مستند
اسی دن ناجائزہ حول۔ اور اگر موصول نہ ہو گا اشیاء واماکن کے معنی میں ہو گا اور حول ناجائزہ کا ظرف ہو کر مسقط۔
تقدیریں عبادت۔ اضاءت مستند ناجائزہ حول ہوگی۔ اضاءت مستند موصولہ ما حول اضاءت کا معلق

ہوگا اور ترجمہ ہوگا پس جب روشن کر دیا گئے ان چیزوں اور ان جگہوں کو جو مستوفد کے اہل گھر میں

اور اگر اضافہ نہ ہے تو اس کے فاعل میں دو احتمال ہیں: یا یہ کہ فاعل جو اب میں وہی دو احتمال ہیں گئے۔ اس کا موصول ہونا یا موصوفہ ہونا۔ موصول ہونے کی صورت میں حوالہ صلی ہوگا اور موصوفہ ہونے کی صورت میں صفت۔ ترجمہ ہوگا پس جب داخل ہو گئیں وہ چیزیں جو مستوفد کے آس پاس ہیں اشکال و جواب: شبہ پیدا ہو کہ مذکور ہے پس اضافہ اب بھی مذکور ہونا چاہیے کیونکہ فعل اور فاعل میں تکبر و تانیث کے اعتبار سے مطابقت ہوتی ہے۔

الجواب: ہم آئیں دو طرح ہیں عقلی، معنوی لفظ کے اعتبار سے مذکر ہے کیونکہ کوئی علامت تانیث موجود نہیں۔ مگر معنی کے اعتبار سے مؤنث ہے کیونکہ ماہ سے ملا وہ اسے یار اور وہ معنی میں جو مستوفد کے آس پاس ہیں یا وہاں سہارا دیا گیا ہے اس اور جمع مکرر میں واحد مؤنث کے ہوتی ہے اس لئے معنی کا اضافہ کرتے ہوئے فعل کو مؤنث دیا گیا۔ فاعل صاحب نے ”والتانیث لائق بالحوالہ اسے اوامکن“ سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ فاعل ضمیر جو چونکہ کی طرف لوٹے ہیں تقدیر آئیں میں احتمال ہوں گے۔ موصولہ موصوفہ، آزادہ۔ اگر موصول یا موصوفہ تو مذکورہ ترکیب کے مطابق امکان کے معنی میں ہوگا اضافہ کا مفعول نہ ہوگا ترجمہ ہوگا پس جب آگ روشن ہو گئی کن جگہوں میں جو مستوفد کے آس پاس ہیں۔

علامہ آلوسی کا اشکال: جب ذات جہات مستہ یا قدرت مہرب سے نہ ہو تو ان کی تصریح ضروری ہوتی ہے چنانچہ جہات المستہ نہیں کہیں گے بلکہ کہیں گے جہات فی السجدہ اور ایت میں آئے ماکو ظن مانہے اور مانہ تو جہات مستہ میں سے ہے نہ ظراف سمیر میں سے پس کی کیوں نہیں لایا گیا؟ یہ اشکال اٹھانے کے بعد علامہ نے اس کا جواب بھی دیا ہے۔ قرآن میں ”ولایمب التفرج یعنی لان الخ ان الاذاجعت طرقتا لاندراو بالامکنۃ الخ غیظا بالمستوفد وہی الجہات“ یعنی جب موصول یا موصوفہ ظریف واقع ہو تو اس سے مراد وہ جہات ہیں جو مستوفد کے آس پاس ہیں۔ اور جب مآجہات کے معنی میں ہوگی تو سمیطہ جہات کے طور واقع ہونے کی صورت میں فی کی تصریح ضروری نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہاں بھی ضروری نہیں۔

اور جب مآذکرہ ہوگا تو حوالہ اضافہ کا مفعول یہ ہوگا ترجمہ ہوگا پس جب روشن ہو گئی آگ اس کے آس پاس۔

شیخ زادہ اور علامہ آلوسی کی رائے: یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ مآذکرہ آزادہ ہونا کلام عرب میں سموع نہیں اور اولیٰ یہ ہے کہ اضافہ کو متعدی اور ماکو موصول قرار دیا جائے۔ وتالیف الخوال الخیر حول کی معنی تحقیق ہے فرماتے ہیں کہ حول کی اصل ترکیب گردش اور گھماؤ

ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ جَوَابُ لَنَا وَالضَّمِيرُ لِلَّذِي وَجَّعَهُ لِلْحَصْلِ عَلَى الْعَفْوِ
وَعَلَى هَذِهِ النِّقَاطِ قَالَ بَنُوهُمْ وَلَمْ يَقْبَلْ بَنَاهُمْ لِأَنَّهُ الْمُرَادُ مِنْ إِيقَادِهَا
أَوِ اسْتِيفَانٍ أُجِيبَ بِهِ اعْتِرَاضُ سَائِلٍ يَقُولُ يَا بَالَهُمْ شَبَّهَتْ حَالَهُمْ
بِحَالِ مُسْتَوْفٍ انْطِقَاتٍ لَنَّهُ أَوْ بَدَلٌ مِنْ جَمَلَةِ التَّمَثِيلِ عَلَى سَبِيلِ الْبَيَانِ
وَلَفْظُهُمْ عَلَى الْوُجْهِينِ لِلْمُنَافِقِينَ وَالْجَوَابُ هُذُو وَفِي كَمَا فِي تَوَلَّى قَالَتْ فَلَمَّا
ذَهَبَ وَابَهُ لِلْإِيحَازِ وَأَمِنْ الْإِلْتِمَاسِ .

ترجمہ :- تو مطلب کر رہا ہے کہ ان کا خورہ ہلکا جواب ہے اور تم غیر اللہ کے لئے ہے اور غیر کا حق
کا اللہ کے معنی پر عمل کرنے کی وجہ سے ہے اور اس ترکیب کی بنیاد پر بھی بنادہ نہیں فرمایا بلکہ خورہم فرمایا اس
لئے کہ خورہم مفسود ہو جائے ایقاد سے ۔

یہ جملہ مستوف ہے جس سے اس سائل کے اعتراض کا جواب دیا گیا جو کہنے لگا کہ کیا بات ہے جو منافقین
کے حال کو اس آگے رد مشن کرنے والے کے حال سے تشبیہ دی گئی جس کی آگے بھج گئی ہو یا برسبیل
وہ شامت بعد دہر تمثیل سے بدل ہے اور ان دونوں صورتوں میں ہم غیر منافقین کے لئے ہے اور لفظ
جواب مذکور ہوگا جس طرح فرمان لاری فلما ذہب جواب میں مذکور ہے ۔ اور یہ صفت اخفا کی غرض
سے اور الیتاس سے مامون ہونے کی وجہ سے ہے ۔

حاصل :- استغفار کا جواب لایہ عطف ہے اور اُجیب استغفار کی صفت ہے اور اعتراض سائل
اجیب کا نائب فاعل ہے اور انطقات نارہ مستوف کی صفت ہے اس لئے علی بر میں ہے ۔

دبقہ نہ کر سکتا ہے معنی دینے کے لئے جتنا چند سال کو تولی اس لئے کہ میں کہ وہ ایک موسم سے دوسرے موسم
کی جانب ایک فصل سے دوسری فصل کی جانب ایک دن سے دوسرے دن کی جانب گھومتا رہتا ہے ۔

تقسیم :- یہاں سے حسب اندہ خود ہم کی ترکیبوں کا تذکرہ ہے اس تذکرہ کی قافی نے میں ترکیبوں کی
فرمانی میں جیسی کہ حسب الہ کا جواب ہے ۔ اور ہم انھیں بھی کُتِلَ الذَّنَّ اسْتَوْفَ کے لفظی معنی
طرت رائے ہے اور جو کہ لفظی معنی کے معنی میں ہے اس لئے تمثیل سے کا لونا تا اس کی جانب بھیج ہے ۔

الذی یسجد خشیعاً ذی الجوارح ذی السجود منہ لما قلنا انہ کا جواب ہے تو دونوں میں نہ سبست ہوئی چاہیے اور یہاں نہ سبست نہیں ہے کیونکہ ذلک انفرادیت میں نہ ہوگا ذکر تنہا اور یہ بل تو رکوع کا ذکر ہے نہ سبست اس وقت ہوئی جب منار جم فرما رہا تھا۔

الجواب۔ چونکہ نازک مفسود و غظم نور اور روشنی ہے اس لئے مشعور و معلوم کو ذکر کرنا نازی کو ذکر کرنا جائز ہے۔ قاضی صاحب نے "لانہ المراد من انفرادہ" سے اسی طرف نہ رہائی کی ہے۔

تفسیر ۱۸۵۔ ذی الجوارح ذی السجود ہم کی دوسری اور تیسری ترکیب ہے۔ دوسری ترکیب کا ماحول یہ ہے کہ تکلیف انفرادیت ماحول کا جواب مفرد ہے۔ اور ذی الجوارح ذی السجود ہم کی ترکیب سے انفرادیت سے سوال مفرد کا جواب ہے تعدد کی عبارت کی گئی۔ فلما انفرادیت ماحول انقطاعات نازک ذی الجوارح ذی السجود ہم۔

نکتہ۔ سنا کے جواب کو مذکور کرنے میں نکتہ یہ ہے کہ نازک ذی الجوارح ذی السجود ہم کی روشنی کرنے کے بعد حروف و حیرت اور حسرت و غمط الحواس پیش آئے وہ اساطیر یا میں نہیں آسکتے۔ لہذا انفرادیت نازک کے بعد پیش آنوالی چیزوں کو حذف الذاکر کر دیا۔ سورہ یوسف میں فلما ذہبوا بہ دایعوا ان یقولوا فی غلبۃ الخبیثۃ الخبیثۃ میں بھی ملکا کا جواب اس معنی کر مذکور ہے اور وہ یہ ہے فلما وہ دایعوا ان یقولوا الخبیثۃ الخبیثۃ میں بھی ملکا کا جواب اس معنی کر مذکور ہے لہذا انفرادیت نازک ذی الجوارح ذی السجود ہم کی روشنی کرنے کے بعد پیش آیا، الباقی کہ بیان نہیں ہو سکتا تو پھر منافقین کا حال کیا ہوا جو مستوقد کے نشانہ ہیں۔

ذی الجوارح ذی السجود ہم سے اس کا جواب دیا گیا کہ حال کیا۔ حال کے منافقین کا بھی نواز میراثی سلب کر لیا۔ تفسیر سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ اس ترکیب کی ابتدا پر ذی الجوارح ذی السجود ہم منافقین کی صفات میں سے ہوگا جیسا کہ جواب نما ہونے کی صورت میں مستوقد کی صفت قرار پایا تھا۔

ابو بل عن جملۃ التفسیر۔ یہ ذی الجوارح ذی السجود ہم کی ترکیب ہے اس کا ماحول ہے اور استثنائی پر اس ترکیب کا ماحول یہ ہے کہ پورا کا پورا کتبیب جملہ مشاہیر کمال الذی استنقذہ نازک۔ فلما انفرادیت ماحول شدت نازک۔ مبدل منہ ہے اور ذی الجوارح ذی السجود ہم اس کا ماحول بعض۔ چونکہ مبدل منہ و جہتہ بیان کرنے میں بولاد تھا۔ اس لئے جو اسے مضافت ذی الجوارح ذی السجود ہم ذکر فرمایا۔ اس لئے یہ وضاحت ہو گئی کہ منافقین کے حال کو مستوقد کے حال سے تشبیہ دی تھی۔ تو اس لئے کہ کسی طرح مستوقد کی ایک روشنی ہونے کے بعد سمجھ گئی۔ اس طرح منافقین کا نواز میراثی بھی سلب کر لیا گیا۔ نتیجہ کی دونوں ترکیبوں میں جو ہم کی صفت منافقین کی طرف لائی گئی تھی۔

حال کے لئے لایا گیا آخرت مذکور کا قریب مراد میراثی کیلئے اور اس الاقتباس سے قریب مجوزہ۔

واسناد الذی ھاب الی اللہ تعالیٰ افعالہ کل بفعلہ اولیٰ الا طفاء حصل بسبب
خفی ایاہم وما یتوکل علیہ او مطر۔

اولیٰ بالمعنی والذی ھو مقتضی الفعل بالباء دون الھذبة لما فیہا من معنی الاستغناء
والاستسکان یقال ذهب السلطان بمالہ اذا اخذہ وما اخذہ اللہ وامسکہ
نلامرسل لہ ولذلک عدل عن الضوء الذی ھو مقتضی اللفظ الی الشور فانہ لو قيل
ذهب اللہ بضوئہم احقزل ذھابہم الی الضوئ من لای یأذہ وبقا ما یستشئ نوراً
والفرق ان ازالہ النور عنہم رأساً الا انہ یقولہ کیف قمر ذلک واكد بقولہ۔

ترجمہ۔ ہر جانب بالذکر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی جانب یا تو اس نسبت ہے کہ سبھی چیزیں اللہ تعالیٰ ہی کے
نقل سے ہیں یا اس لئے کہ آگ کا بجھنا کسی پوشیدہ وسیع ہو یا کسی امر ہوائی کی وجہ سے ہو۔ مثلاً
ہو یا بارش کی وجہ سے۔
یا انہا ہر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف جہاں کے لئے ہے وہی وجہ کہ نقل ہوا کے ذریعہ مقتدر بنا گیا۔
ہر کے ذریعہ نہیں کیونکہ ہر میں استغوا دساتھ لگے رہتے اور استسکا دھاتے رکھتے کے معنی ہو جو
ہیں جتے ہیں۔ ذهب السلطان مالہ اس وقت جب بادشاہ اس کا مال لئے۔ اور سب خدا اس کے لئے اور
روک لئے اسے کوئی چھڑا نہ ہوا تھا۔ اولیٰ مالہ کی خاطر الفاظ کے مقتضی میں لفظ ضرور سے لڑکے برا
عدول کیا گیا اس لئے کہ اگر ذهب اللہ بضوئہم کہہ دیا جاتا تو اس میں یہ احتمال تھا کہ ضرور میں جو روشنی کی لہر لائی
تھی وہ منکب کر لی تھی اصل روشنی باقی رہی جسے فرو کیا جاتا ہے۔ حالانکہ مقصود ان سے بالکل نور کو منکب
کر لینا ہے۔ مگر ظاہر اللہ تعالیٰ کی بات کو اپنے فرائض ”وہم کہم فی ظلمات لا یبصران“ سے کس طرح
تاہن اور پختہ کیا ہے۔

واقعہ مگر درست ہے اور القیاس سے اس قول ہے کہ ذهب اللہ ضرور ہم میں ضمیر جمع ہے اور قلم اخذات باحوال
مفرد۔ پس اگر ذهب اللہ ضرور ہم کو جواب مائیں تو مطابقت نہیں رہتی اس لئے چار ناموں اور مخدوف مائیں نہ لگائے۔

تفسیر ہے۔ یہ ایک اشکال کے تحت جواب ہیں اور اشکال اس وقت وارد ہوا جبکہ ذهب اللہ ضرور ہم کو
قلم اخذات باحوال کا جواب مانا جائے اور ضرور ہم کی ضمیر مثل الذی کے الہی کی طرف راجع ہو۔

اشکال یہ ہے کہ اس آگ جلانے والے نے کیا قصور کیا تھا جو غلے اس کا نور سلب کر لیا ؟
اس اشکال کے قاضی نے چار جواب دیئے ہیں : ۱۔ یہ کہ آگ کا بجنا اور نور کا سلب کرنا چاہیے کہ اس سبب
مماصل ہوا ہو۔ مگر جو کہ اس نام پر اسباب غلے کی کے متعلق ہے ہیں۔ اس لئے اسباب غلے کی نسبت خدا کی طرف
گردی گئی۔ ۲۔ اس لئے کہ اس شخص سبب سے ہوا۔ اب جو کہ عادت ہے کہ بہت سے چیزوں کے اسباب شخصی
ہوتے ہیں۔ انہیں براہ راست اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کر دیا کرتے ہیں۔ اس لئے اس طفا رنار کو اللہ تعالیٰ کی
طرف منسوب کر دیا۔ (۳) آگ بھی تو کسی آگ سے آگ سے شعلہ بارش ہوا ہوا ایسا کہ اللہ تعالیٰ کی
طرف سے اس کی نسبت خدا کی طرف گردی گئی۔

نور اور لعل الف الف۔ یہ جو تھا جواب ہے۔ جواب کی توضیح کے لئے تمہیداً چند باتیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ فعل میں
قوت و ضعف فاعل کے قوت و ضعف سے آتا ہے۔ اگر فاعل قوی ہے تو فعل قوی ہے ورنہ ضعیف۔
دوم یہ کہ فعل لازم کو مستندی بنانے کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ اس کو باب افعال سے لے آیا جائے۔ دوسرے
ذہب سے ذہب۔ دوسرا یہ کہ اس کو بدستور ہائی رکھتے ہوئے اس کے فعلی پر ہمارے داخل گردی جائے جیسے
ذہب سے ذہب۔ اب ذہب اور ذہب کے معنی لیانے کے ہیں مگر دوسری صورت میں بالذہب کے معنی کہ اس میں
بہار مصاحبت کے معنی دے رہے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ شخص کشتی کو لئے گیا۔ اور اپنے ساتھ اسے روکا
رکھا۔ ظاہر ہے کہ جب یہ لے لے گا تو اس کی دھاریں کا سوال پیدا نہیں ہوگا پس یہ لے
جانا نہایت کے لئے مفید ثابت ہوگا۔

توم یہ کہ حضور زیادہ روشنی کا نام ہے اور نور مطلق روشن کہتے ہیں بقول تعالیٰ جعل الشمس ضیاء و
والقمر نور الشمس کو ضیاء کہا اور نور کو نور۔ ظاہر ہے کہ شمس میں روشنی زیادہ ہے بہ نسبت قمر کے۔
چنانچہ یہ کہ زیادہ شمس کی فعلی سے اصل شمس کی فعلی لازم نہیں۔ مثلاً یہ کہنے سے کہ یہ بھول کر زیادہ خوش خبر دار
نہیں۔ لازم نہیں آتا کہ اس میں سر سے سے خوش ہو جس میں اس قہید گردی میں شمس کے لئے کہ بد کہہ کر او
اللہ تعالیٰ سے جو ہے جواب کا ذکر ہے جس کی تشریح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب اسباب غلے کی نسبت اس
لئے ہے کہ اسباب میں برائے پیدا ہو جائے کہ اصل قوی کا فعل قوی ہو جائے اور اللہ تعالیٰ سے زیادہ قوت دار
ہے۔ لہذا اس کے فعلی اسباب میں بھی قوت اور زیادتی ہوگی۔ اور اس میں اللہ تعالیٰ کے لئے ذہب کو مستندی ہمارے
نہیں بنایا۔ بلکہ مستندی بالبار بنایا۔ کیونکہ اس کے استحباب کے معنی ہر ذرات کے لئے کہ وہ ہے۔ یہ مفہوم ہونا
ہے کہ خدا نے ان کا نور سلب کر کے اپنے پاس روک لیا۔ اب اس کے دھاریں آنے کی کوئی توجہ نہیں کیونکہ جسے خدا
روک لے اسے کوئی دھاریں نہیں لاسکتی۔ اور اس میں اللہ تعالیٰ کی خواہش نور کا حفظ لائے۔ حالانکہ کلام کا اتفاقا یہ ہے کہ
خود کا حفظ لائے کیونکہ ذہب اللہ تعالیٰ کے جواب ہے۔ فلما انشأ اللہ من ہوا کا حفظ لائے
اور نور کا حفظ لائے جس میں اللہ تعالیٰ سے نور کا حضور زیادہ روشن کہتے ہیں۔ اور نور مطلق روشن کہہ کر اگر حضور ہم
فرماتے تو یہ سمجھا جاتا کہ زیادہ شمس سلب کر لی۔ نفس روشن باقی ہے حالانکہ حضور یہ ہے کہ ان سے روشنی

وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ. نذکر الظلمۃ التي هي عدم النور وانطباعه بالكلية
وجمعها ونحوها ووصفها بانها ظلمتہ خالصۃ لا يتراعى فيها شبحان۔

وترک فی الاصل بمعنى طرح وخلق وله مفعول واحد ففهم معنى صياغ مجرى
مجرى الفعل القلوب كقولہ وتركهم فی ظلمت۔ وقول الشاعر ع فان كنت جرز السباع
يفشتم۔

ترجمہ: ہر ارد چھوڑ دیا ان کو اندھیروں میں کہ کچھ نہیں سوچو بڑتا۔ چنانچہ اللہ نے اس ظلمت کو ذکر
فرمایا جو نور کا محروم ہونا اور اس کا بالکل نہ ہونا جائز ہے اور ظلمت کو جمع ذکر فرمایا اور اسے نکر والے اور
اس کا وصف ذکر کیا کہ وہ ایک خالص تاریکی ہے جس میں دو سکلیں ایک دوسرے کو نہیں دیکھ سکتیں۔
اور ترک دراصل طرح وخلق اور خلقی دھوڑ دیا کے معنی میں ہے۔ اور اس کے لئے ایک مفعول ہے ہر اس میں
میں سے من کی تعین کرنا جس ترک انحال قلوب کے قائم مقام ہو گیا جیسے اللہ تعالیٰ کے قول ذکر ہم فی ظلمت
میں اور جیسے شاعر کے قول فان كنت جرز السباع افشتم۔

والفیه مسکنه مشتمل بالکلیۃ سلب کر لی گئی اس لئے نور کا انظار کے جس سے مطلق رد و حق کی نفی ہو جاتی ہے۔ ناسخ
عاصی فرماتے ہیں کہ اگر ذکر ہم فی ظلمت لایبصر فی پر ہماری نظر والی بات۔ تو اس جہانہ اور نگاہ کا بخوبی اندازہ
ہو جائے گا۔

نفس جسدہ دیدار ہے کہ ہر اشکال و جواب اس وقت ہوں گے جب ذب اللہ بخوریم کو لڑا کا جواب
مانا جائے۔ اور ذب اللہ بخوریم کی ضمیر قدی کی طرف کوٹائی جائے۔ اور اگر لڑائے منقطع مان کر ہم فی ضمیر سابقہ
کی طرف لایح کر کے کوئی اشکال نہیں کیونکہ لایحی بد اعمال کی بنا پر دما سی کے معنی تھے۔

نفس ہیں۔ ان چاروں ضلوعوں و مذکور و معشہا و ذکر با۔ دو شہداء سے قاضی نے مسائل کی وجہ ذکر
فرمائی ہیں۔ جن کی توضیح ترجمہ ہی سے ہوگی۔

تو ترک فی الاصل الخیر ترک کی نفی تحقیق ہے۔ فرماتے ہیں کہ ترک جب طرف یا علی کے معنی میں ہو گا تو
معدی بہ یک مفعول ہو گا۔ اور جب سیر کے معنی کی اس میں تعین کر لی جائے تو معدی بہ در مفعول ہو گا۔ اور
مبطل انحال قلوب میں گفتا۔ ایک مفعول پر جائز نہیں۔ اس طرح ترک میں بھی ایک مفعول پر گفتا
جائز نہ ہو گا۔ معدی بہ در مفعول ہونے کے استنباط میں آیت قرآنی ذکر ہم فی ظلمت اور شاعر کا قول۔

الظلمة، اخذت من قوله ما ظلمت ان تفعل كذا اي ما منعك لانها تستد
المصدر وتضع الروية۔

ترجمہ یہ اور ظلمت اہل عرب کے قول، ظلمت ان تفعل کذا سے اخذ ہے، اظلمت کے معنی ہیں
سجھنے سے کسی چیز پر روکا، اور ظلمت کی وجہ تیسری ہے کہ وہ نگاہ کے آگے گمرویت کو روک دیتی ہے۔

دعوتی و گزشتہ پیش کیا ہے، آیت میں ترک کے دو مفعول اس طرح ہیں کہ غیر منصوب متضمن مفعول اولیٰ اور
فی ظلمت مستقر میں کے متعلق ہو کر مفعول ثانی اور لا یفعل غیر عنہ سے حال، تقدیری عبارت ہوگی و ترکہم
مستقر فی ظلمت حال کو نعم لا یفعل، مگر یہ ترک مستثنیٰ بدو مفعول ہونے پر تعلق دلیل نہیں، کیونکہ یہاں
دوسری ترکیبوں کا بھی احتمال ہے، وہ یہ کہ فی ظلمت اور لا یفعل کو اس کا جزا دہ یا متداخلاً مان لیا جائے
بالتہ شعر و نحو پر تعلق دلیل ہے کیونکہ اس میں جزا و سباع مفعول ثانی ہے اور مفعول پہلے کی وجہ سے
ساکن کی صلاحت نہیں رکھتا، شعر ہے آخری صورت کے ساتھ دلیل ہے۔

ترک کر جزا و سباع نیشہ ۱۰ ۱۱ ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰ ۱۰۱ ۱۰۲ ۱۰۳ ۱۰۴ ۱۰۵ ۱۰۶ ۱۰۷ ۱۰۸ ۱۰۹ ۱۱۰ ۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰ ۱۰۰۱ ۱۰۰۲ ۱۰۰۳ ۱۰۰۴ ۱۰۰۵ ۱۰۰۶ ۱۰۰۷ ۱۰۰۸ ۱۰۰۹ ۱۰۱۰ ۱۰۱۱ ۱۰۱۲ ۱۰۱۳ ۱۰۱۴ ۱۰۱۵ ۱۰۱۶ ۱۰۱۷ ۱۰۱۸ ۱۰۱۹ ۱۰۲۰ ۱۰۲۱ ۱۰۲۲ ۱۰۲۳ ۱۰۲۴ ۱۰۲۵ ۱۰۲۶ ۱۰۲۷ ۱۰۲۸ ۱۰۲۹ ۱۰۳۰ ۱۰۳۱ ۱۰۳۲ ۱۰۳۳ ۱۰۳۴ ۱۰۳۵ ۱۰۳۶ ۱۰۳۷ ۱۰۳۸ ۱۰۳۹ ۱۰۴۰ ۱۰۴۱ ۱۰۴۲ ۱۰۴۳ ۱۰۴۴ ۱۰۴۵ ۱۰۴۶ ۱۰۴۷ ۱۰۴۸ ۱۰۴۹ ۱۰۵۰ ۱۰۵۱ ۱۰۵۲ ۱۰۵۳ ۱۰۵۴ ۱۰۵۵ ۱۰۵۶ ۱۰۵۷ ۱۰۵۸ ۱۰۵۹ ۱۰۶۰ ۱۰۶۱ ۱۰۶۲ ۱۰۶۳ ۱۰۶۴ ۱۰۶۵ ۱۰۶۶ ۱۰۶۷ ۱۰۶۸ ۱۰۶۹ ۱۰۷۰ ۱۰۷۱ ۱۰۷۲ ۱۰۷۳ ۱۰۷۴ ۱۰۷۵ ۱۰۷۶ ۱۰۷۷ ۱۰۷۸ ۱۰۷۹ ۱۰۸۰ ۱۰۸۱ ۱۰۸۲ ۱۰۸۳ ۱۰۸۴ ۱۰۸۵ ۱۰۸۶ ۱۰۸۷ ۱۰۸۸ ۱۰۸۹ ۱۰۹۰ ۱۰۹۱ ۱۰۹۲ ۱۰۹۳ ۱۰۹۴ ۱۰۹۵ ۱۰۹۶ ۱۰۹۷ ۱۰۹۸ ۱۰۹۹ ۱۱۰۰ ۱۱۰۱ ۱۱۰۲ ۱۱۰۳ ۱۱۰۴ ۱۱۰۵ ۱۱۰۶ ۱۱۰۷ ۱۱۰۸ ۱۱۰۹ ۱۱۱۰ ۱۱۱۱ ۱۱۱۲ ۱۱۱۳ ۱۱۱۴ ۱۱۱۵ ۱۱۱۶ ۱۱۱۷ ۱۱۱۸ ۱۱۱۹ ۱۱۲۰ ۱۱۲۱ ۱۱۲۲ ۱۱۲۳ ۱۱۲۴ ۱۱۲۵ ۱۱۲۶ ۱۱۲۷ ۱۱۲۸ ۱۱۲۹ ۱۱۳۰ ۱۱۳۱ ۱۱۳۲ ۱۱۳۳ ۱۱۳۴ ۱۱۳۵ ۱۱۳۶ ۱۱۳۷ ۱۱۳۸ ۱۱۳۹ ۱۱۴۰ ۱۱۴۱ ۱۱۴۲ ۱۱۴۳ ۱۱۴۴ ۱۱۴۵ ۱۱۴۶ ۱۱۴۷ ۱۱۴۸ ۱۱۴۹ ۱۱۵۰ ۱۱۵۱ ۱۱۵۲ ۱۱۵۳ ۱۱۵۴ ۱۱۵۵ ۱۱۵۶ ۱۱۵۷ ۱۱۵۸ ۱۱۵۹ ۱۱۶۰ ۱۱۶۱ ۱۱۶۲ ۱۱۶۳ ۱۱۶۴ ۱۱۶۵ ۱۱۶۶ ۱۱۶۷ ۱۱۶۸ ۱۱۶۹ ۱۱۷۰ ۱۱۷۱ ۱۱۷۲ ۱۱۷۳ ۱۱۷۴ ۱۱۷۵ ۱۱۷۶ ۱۱۷۷ ۱۱۷۸ ۱۱۷۹ ۱۱۸۰ ۱۱۸۱ ۱۱۸۲ ۱۱۸۳ ۱۱۸۴ ۱۱۸۵ ۱۱۸۶ ۱۱۸۷ ۱۱۸۸ ۱۱۸۹ ۱۱۹۰ ۱۱۹۱ ۱۱۹۲ ۱۱۹۳ ۱۱۹۴ ۱۱۹۵ ۱۱۹۶ ۱۱۹۷ ۱۱۹۸ ۱۱۹۹ ۱۲۰۰ ۱۲۰۱ ۱۲۰۲ ۱۲۰۳ ۱۲۰۴ ۱۲۰۵ ۱۲۰۶ ۱۲۰۷ ۱۲۰۸ ۱۲۰۹ ۱۲۱۰ ۱۲۱۱ ۱۲۱۲ ۱۲۱۳ ۱۲۱۴ ۱۲۱۵ ۱۲۱۶ ۱۲۱۷ ۱۲۱۸ ۱۲۱۹ ۱۲۲۰ ۱۲۲۱ ۱۲۲۲ ۱۲۲۳ ۱۲۲۴ ۱۲۲۵ ۱۲۲۶ ۱۲۲۷ ۱۲۲۸ ۱۲۲۹ ۱۲۳۰ ۱۲۳۱ ۱۲۳۲ ۱۲۳۳ ۱۲۳۴ ۱۲۳۵ ۱۲۳۶ ۱۲۳۷ ۱۲۳۸ ۱۲۳۹ ۱۲۴۰ ۱۲۴۱ ۱۲۴۲ ۱۲۴۳ ۱۲۴۴ ۱۲۴۵ ۱۲۴۶ ۱۲۴۷ ۱۲۴۸ ۱۲۴۹ ۱۲۵۰ ۱۲۵۱ ۱۲۵۲ ۱۲۵۳ ۱۲۵۴ ۱۲۵۵ ۱۲۵۶ ۱۲۵۷ ۱۲۵۸ ۱۲۵۹ ۱۲۶۰ ۱۲۶۱ ۱۲۶۲ ۱۲۶۳ ۱۲۶۴ ۱۲۶۵ ۱۲۶۶ ۱۲۶۷ ۱۲۶۸ ۱۲۶۹ ۱۲۷۰ ۱۲۷۱ ۱۲۷۲ ۱۲۷۳ ۱۲۷۴ ۱۲۷۵ ۱۲۷۶ ۱۲۷۷ ۱۲۷۸ ۱۲۷۹ ۱۲۸۰ ۱۲۸۱ ۱۲۸۲ ۱۲۸۳ ۱۲۸۴ ۱۲۸۵ ۱۲۸۶ ۱۲۸۷ ۱۲۸۸ ۱۲۸۹ ۱۲۹۰ ۱۲۹۱ ۱۲۹۲ ۱۲۹۳ ۱۲۹۴ ۱۲۹۵ ۱۲۹۶ ۱۲۹۷ ۱۲۹۸ ۱۲۹۹ ۱۳۰۰ ۱۳۰۱ ۱۳۰۲ ۱۳۰۳ ۱۳۰۴ ۱۳۰۵ ۱۳۰۶ ۱۳۰۷ ۱۳۰۸ ۱۳۰۹ ۱۳۱۰ ۱۳۱۱ ۱۳۱۲ ۱۳۱۳ ۱۳۱۴ ۱۳۱۵ ۱۳۱۶ ۱۳۱۷ ۱۳۱۸ ۱۳۱۹ ۱۳۲۰ ۱۳۲۱ ۱۳۲۲ ۱۳۲۳ ۱۳۲۴ ۱۳۲۵ ۱۳۲۶ ۱۳۲۷ ۱۳۲۸ ۱۳۲۹ ۱۳۳۰ ۱۳۳۱ ۱۳۳۲ ۱۳۳۳ ۱۳۳۴ ۱۳۳۵ ۱۳۳۶ ۱۳۳۷ ۱۳۳۸ ۱۳۳۹ ۱۳۴۰ ۱۳۴۱ ۱۳۴۲ ۱۳۴۳ ۱۳۴۴ ۱۳۴۵ ۱۳۴۶ ۱۳۴۷ ۱۳۴۸ ۱۳۴۹ ۱۳۵۰ ۱۳۵۱ ۱۳۵۲ ۱۳۵۳ ۱۳۵۴ ۱۳۵۵ ۱۳۵۶ ۱۳۵۷ ۱۳۵۸ ۱۳۵۹ ۱۳۶۰ ۱۳۶۱ ۱۳۶۲ ۱۳۶۳ ۱۳۶۴ ۱۳۶۵ ۱۳۶۶ ۱۳۶۷ ۱۳۶۸ ۱۳۶۹ ۱۳۷۰ ۱۳۷۱ ۱۳۷۲ ۱۳۷۳ ۱۳۷۴ ۱۳۷۵ ۱۳۷۶ ۱۳۷۷ ۱۳۷۸ ۱۳۷۹ ۱۳۸۰ ۱۳۸۱ ۱۳۸۲ ۱۳۸۳ ۱۳۸۴ ۱۳۸۵ ۱۳۸۶ ۱۳۸۷ ۱۳۸۸ ۱۳۸۹ ۱۳۹۰ ۱۳۹۱ ۱۳۹۲ ۱۳۹۳ ۱۳۹۴ ۱۳۹۵ ۱۳۹۶ ۱۳۹۷ ۱۳۹۸ ۱۳۹۹ ۱۴۰۰ ۱۴۰۱ ۱۴۰۲ ۱۴۰۳ ۱۴۰۴ ۱۴۰۵ ۱۴۰۶ ۱۴۰۷ ۱۴۰۸ ۱۴۰۹ ۱۴۱۰ ۱۴۱۱ ۱۴۱۲ ۱۴۱۳ ۱۴۱۴ ۱۴۱۵ ۱۴۱۶ ۱۴۱۷ ۱۴۱۸ ۱۴۱۹ ۱۴۲۰ ۱۴۲۱ ۱۴۲۲ ۱۴۲۳ ۱۴۲۴ ۱۴۲۵ ۱۴۲۶ ۱۴۲۷ ۱۴۲۸ ۱۴۲۹ ۱۴۳۰ ۱۴۳۱ ۱۴۳۲ ۱۴۳۳ ۱۴۳۴ ۱۴۳۵ ۱۴۳۶ ۱۴۳۷ ۱۴۳۸ ۱۴۳۹ ۱۴۴۰ ۱۴۴۱ ۱۴۴۲ ۱۴۴۳ ۱۴۴۴ ۱۴۴۵ ۱۴۴۶ ۱۴۴۷ ۱۴۴۸ ۱۴۴۹ ۱۴۵۰ ۱۴۵۱ ۱۴۵۲ ۱۴۵۳ ۱۴۵۴ ۱۴۵۵ ۱۴۵۶ ۱۴۵۷ ۱۴۵۸ ۱۴۵۹ ۱۴۶۰ ۱۴۶۱ ۱۴۶۲ ۱۴۶۳ ۱۴۶۴ ۱۴۶۵ ۱۴۶۶ ۱۴۶۷ ۱۴۶۸ ۱۴۶۹ ۱۴۷۰ ۱۴۷۱ ۱۴۷۲ ۱۴۷۳ ۱۴۷۴ ۱۴۷۵ ۱۴۷۶ ۱۴۷۷ ۱۴۷۸ ۱۴۷۹ ۱۴۸۰ ۱۴۸۱ ۱۴۸۲ ۱۴۸۳ ۱۴۸۴ ۱۴۸۵ ۱۴۸۶ ۱۴۸۷ ۱۴۸۸ ۱۴۸۹ ۱۴۹۰ ۱۴۹۱ ۱۴۹۲ ۱۴۹۳ ۱۴۹۴ ۱۴۹۵ ۱۴۹۶ ۱۴۹۷ ۱۴۹۸ ۱۴۹۹ ۱۵۰۰ ۱۵۰۱ ۱۵۰۲ ۱۵۰۳ ۱۵۰۴ ۱۵۰۵ ۱۵۰۶ ۱۵۰۷ ۱۵۰۸ ۱۵۰۹ ۱۵۱۰ ۱۵۱۱ ۱۵۱۲ ۱۵۱۳ ۱۵۱۴ ۱۵۱۵ ۱۵۱۶ ۱۵۱۷ ۱۵۱۸ ۱۵۱۹ ۱۵۲۰ ۱۵۲۱ ۱۵۲۲ ۱۵۲۳ ۱۵۲۴ ۱۵۲۵ ۱۵۲۶ ۱۵۲۷ ۱۵۲۸ ۱۵۲۹ ۱۵۳۰ ۱۵۳۱ ۱۵۳۲ ۱۵۳۳ ۱۵۳۴ ۱۵۳۵ ۱۵۳۶ ۱۵۳۷ ۱۵۳۸ ۱۵۳۹ ۱۵۴۰ ۱۵۴۱ ۱۵۴۲ ۱۵۴۳ ۱۵۴۴ ۱۵۴۵ ۱۵۴۶ ۱۵۴۷ ۱۵۴۸ ۱۵۴۹ ۱۵۵۰ ۱۵۵۱ ۱۵۵۲ ۱۵۵۳ ۱۵۵۴ ۱۵۵۵ ۱۵۵۶ ۱۵۵۷ ۱۵۵۸ ۱۵

وظلمنا تم ظلمتہ انکم وظلمتہ التفاق وظلمتہ یوم القیامتہ یوم تری المؤمنین المؤمنات
 یتسفی نورہم بین ید یدیم وبایا ہم وظلمتہ الضلال وظلمتہ معظ اللہ تعالیٰ وظلمتہ
 النقیاب لہم وظلمتہ شدیدۃ کاتھا ظلمات متوالکھ۔
 ومفعول لا یجرون من قبیل المجرہ المتروک فكان الفعل غیر متعلق۔

ترجمہ :- درنا فقین کی متعدد تاریکیاں رہیں کہ اور رونق کی تاریکی اور روز قیامت کی تاریکی ہمیں
 اس دن کی تاریکی جس دن آپ ایمان لائے اور غور توں کو دیکھیں گے تو ان کا نور ان کے گائے اور دایں
 جانب پھیلتا جا رہا ہے یا گمراہی اور اندھا کی تاریکی اور غلاب دایں کی تاریکیاں ہیں (ظلمات سے مراد)
 ایسی سخت ظلمت ہے جو بہتہ متعدد تاریکیوں کے متا ہے۔
 اور لا یجرون کا مفعول ان مفعول کے قبیلے سے ہے جنہیں حدت کر کے نسبتاً منفی کر دیا کرتا یا تلبہ تو گویا فعل
 لا یجرون متعدد ہی نہیں بلکہ منترک بہرۃ الفارم ہے۔

تفسیر :- یہ عبارت ظلمات کے تعدد کو ثابت کرنے کے لیے ہے۔ پہلے جو دم کی غیر ضافقین کی
 طرف لے کر پہلے متواتر ک طرف۔ یہ دو صورتیں یہ سوال اٹھاتا ہے کہ ان کے ظلمات کیلئے کا ہیضہ استعمال کیا
 ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تاریکیاں جو وہ تھیں تا خود کیا تھیں جب غیر مستحقین کی طرف لے کر تب جواب
 مانجھ ہے کہ ذات ابدی ٹھسا کی تاریکیاں ہی ظاہر کی ایک جو تھیں اور نا فقین کو مریجے مانے کی صورت میں
 جواب وہ ہو گا تا مفعول کو کیا تا مفعول نے دوسری توضیح میں روز قیامت کی ظلمت جو سے تا کرانی ہے اس پر زما
 سا اشکال ہے کہ وہ آئندہ بیچ آئے گی۔ اور ترک کا لفظ نہ مانے کہ انہیں ان ظلمتوں میں حیرا لگا تھا جوئی
 زما ہم موجود تھیں۔ اگر یا اشکال اس طرح ہو جائے کہ روز قیامت کی ظلمت، قیامت تفاق و کفر
 کی مشابہت صورت ہوئی، مزا اسکا تا ان کے نور میں ہو سکتا ہے۔

تو رد مفعول انہیں کسی عن صدی کرے۔ دکھانا ہوتا ہے کہ اس کا تعلق کسی مفعول کے ساتھ خاص نہیں
 ہے بلکہ یہاں طور پر کسی مفعول سے تعلق ہو سکتا ہے تو ازل تا وقت اس فعل صدی کے مفعول کو ذکر نہیں
 کرنے کا باعث کہ لازم کے درج میں آتا رہتے ہیں۔ گویا اس کا کوئی مفعول ہی نہیں۔ پس لا یجرون کا مفعول
 اگر کہنے میں ہی مصلحت سمجھ ہے اور نہ تا ماز ان یہ ہے کہ نا فقین بالکل نا تا لا یجرون ان کی ہر کا کسی ممبر
 سے تعلق نہ ہیں۔

والآیۃ مثل ضربہ اللہ لمن اتاہ ضرباً من الہدٰی فاضلہ ولم یتوصل بہ الی النعمان لہ
فی حق متعیناً ومن حصراً النفس لہ وتوضیحاً لما قضتہ الایۃ الاولیٰ۔

ترجمہ :- اور آیت سے ہر اس شخص کی مثال بیان کرنا ہے جس کو اللہ تبارک نے ہدایت کا کچھ حصہ عطا کیا ہو۔
اور اس نے اسے ضائع کر دیا ہو اور اس کے ذریعہ ایسی نعمتوں تک نہ پہنچا ہو جیسے حیرت و عصمت زدہ
ہو کر رہ گیا۔ اور اس مثال کو لانے کی غرض، اس مضمون کی تقریر و توضیح سے جس پر پہلی آیت لادانک الذین
اشتروا الایۃ مستعمل ہے۔

تفسیر :- فاضل کے مقصود کی وضاحت صاحب شہادت اس طرح کی ہے کہ مشابہہ سے لے کر ترقی
فی فہم تدریجاً ہر درجہ تک تفصیل مرکب ہے۔ مثلاً یعنی مستودق کی جانب میں چند چیزوں کا لحاظ کر لیا گیا۔
مثلاً آگ روشن کرنا آگ کا ایک لغت بچھ جانا اس آگ کی روشنی کرنے والے کا راستے کی رہنمائی سے آگ
کی خاطر اس نے آگ بجلائی تھی، محروم ہو کر عصمت زدہ ہو جانا، اس طرح مشابہہ کی جانب میں بھی مقصود
بیزوں کا لحاظ ہے۔ مثلاً ہدایت کا کافی الجملہ حاصل ہوتا اور اسے کھو بیٹھا اور ایسی نعمتوں سے محروم ہو کر
حیرت زدہ رہ جانا اور وہ ترقی سے کہ ترقیقین وسیلہ مقصود حاصل ہو جائے کے بعد نامرادی اور
محرومی کی حیرت میں پڑے رہ سکے۔

اب یہی بات کہ مشابہہ کیلئے تو بقول فاضل مشابہہ ہر وہ شخص ہر وہ طبقہ میں سے کہ جسے اللہ تعالیٰ نے
ہدایت کی کوئی قسم کوئی شاخ کوئی مستطاع عطا کی اور وہ اس سے بہرہ ور نہ ہوا اور ان کے مقاصد کے ساتھ
مامل نہ کر سکا، جو شیخ زاد نے کہا کہ وہ ہدایت کی قسم خواہ ایمان ہو، خواہ دلائل عقلیہ و نقلیہ کا علم ہو، خواہ
تسویۃ سلیقہ اور سہولت حاصل ہوا، خواہ فارغ البالی اور فراخ حالی ہو، مثلاً جنھ کے لئے کوئی شاخ
ہی مخصوص نہیں تھی۔

مفسرین نے فرماتے ہیں کہ اس تفصیل سے لادانک الذین اشتروا الایۃ یا ہدٰی کے مضمون کی
اسی توضیح ہو گئی کیونکہ اس آیت کا مضمون صرف یہی تھا کہ منافقین نے ہدایت کے بدلے ضلالت مان لی۔
اور اس مشابہت پر ہر قرار ہے۔ اس مثال میں اس عقلی مضمون کو محسوس کی صورت میں پیش کر دیا گیا اس
لئے اس کی توضیح و تقریر ہو گئی۔

ویدخل تحت عمومہ ہوا لانا تقویٰ فانہم اضاغوا ما نظفت بہ السننہم من الحق
بما سبطن الکفر واظہار احیان خلوا الی شیا طینہم ومن اثر الضلالۃ علی الہدایۃ لاجل
لہ بالقطر اور اتنا عن دینہ بعد ما امن ومن معہ لہ احوال الارادۃ نادغی احوال
المحبۃ فاذهب اللہ عنہ ملائقی علیہ من الوار الارادۃ۔

ترجمہ: اور اس مثال کے عموم میں مذکورہ بالا منافقین بھی داخل ہیں جن کے گمراہیوں نے ان کو دہاوت
میں پھینکا کر اپنے شیاطین کے ساتھ خلوت میں ملا کر کہہ دیا کہ وہ حق مذاہب کر دیا جس کے ساتھ ان کی تباہی
میں آج پڑی تھیں۔ نیز وہ قطعی داخل ہو گئے جس نے ضلالت کو اس ہدایت پر ترجیح دی جو اس کے لئے نظر کا
طور براہ راست رہی تھی تاہم ایسا ان کے گردن سے برگشتہ ہو گیا نیز وہ ملک بھی داخل ہوں گے۔
جن کو پیش کرتے ارادت کے اعلان اور دعویٰ کر رہے تھے۔ محبت کے احوال کا پیش خدا نے ان سے ارادت کے احوال
بھی جو ان پر چکائے تھے سلب کر لئے۔

تفسیر مع اللہ کی کیا۔ یہ دخل نقل ہو لہذا لانا تقویٰ معطوف علیہ وار حرف عطف، من موصول اثر
معطوف علیہ اور حرف عطف، انہ معطوف، اثر اپنے معطوف سے مل کر من مباحہ اور موصول بہ ہدیہ سے
مل کر معطوف علیہ معطوف وار حرف عطف، من موصول معطوف علیہ معطوف اپنے معطوف سے مل کر
النا تقویٰ کا ہو لہذا لانا تقویٰ اپنے معطوف سے مل کر دخل کا قاعدا۔

تمامی کا مقصود اس تشبیہ کا عموم بیان کرنا ہے فرماتے ہیں کہ اس مثال کے عموم میں منافقین، مجاہدین
میں نہیں بھی داخل ہو جائیں گے۔ نیز وہ سالکین بھی داخل ہو جائیں گے جو سلوک و ارادت کی ابتدائی منزل تک
پہنچ کر رہے تھے۔ اور انتہائی پرہیزگار دعویٰ کر رہے تھے۔ اس کذب کی پاداش میں خدا نے ان کے وہ احوال
سلب کر لئے جو سالک میں رہا کرتے ہیں۔

ارادت کہتے ہیں نفس کو اس کی خواہشات سے روکنے اور رضا بقضائے کے ساتھ منصف کرنے کو اور
محبت نام ہے محبوب کی جستجو میں اپنے احوال کو تنہا کر دینا اور اس کیفیت کے ساتھ منصف ہو جانا کہ اس
کی ہرگز مصلحت یہ خدا ہے۔

یہ جگہ کو اس میں لندہ کافی تیری محفل کو روشن کر رہا ہوں

اس مقام کی جانب مولائے آدم نے حج حرام عشق ہی است دعا شوق پرورد سے اشارہ کیا ہے۔
ارادت سالک کا اہتمام مقام ہے۔ اور محبت آخری۔ ابتدائی منزل میں انوار کچھ ہوتے ہیں اور

اور مثل یمینہم من حیث انہ یعود علیہم یحقن الدماء و مسلما منہ الاصول والادولہ
و مشادکتہ المسالین فی المغام و الہکامہ بالنار الموقدۃ للاستضاءۃ و لہا ہاب النورۃ
و انظرو اس نورۃ باہلاکھم و نشاء حالہم باعطاء اللہ تعالیٰ ایاہا و اذہا نورہا۔

ترجمہ :- یا آیت تشبیہ منافیقین کے ایمان کی بائیں ہمیشہ کہ ان کا زبان فی ایمان ان کو فائدہ
پہنچاتا ہے جانوں کی حفاظت اور اصول و اولاد کی سلاست کا اور الی غیبت اور دیگر احکام و درغی
نہو و کسب میں مسلمانوں کے شرک اور ساجھوں کو نکال اس آگ کے ساتھ جسے روشنی حاصل
کرنے کے لئے جلا لیا گیا ہو اور اثر ایمان کے دور جوئے اور اس کے نور کے ختم ہو جائیکو غیبتا نقیض کو پاک
کر دیتے اور ان کے حال کا افشا کر دیتے سے حاصل ہوا تشبیہ ہی گئی ان شرک کے اس آگ کو بجھا دینے
اور اس کی روشنی کو ختم کر دینے کے ساتھ۔

دلیقہ ہرگز نہ انتہائی میں اس سے زائد اس جو شخص ابتدائی منزل طے کر رہا ہے اس کا یہ دعویٰ کرنا کہ
میں انتہائی منزل پر ہوں سراسر جھوٹ ہے اس جھوٹ کی پاداش میں خدا نے اس کے انوار سلب کر لئے اور
وہ ابتدائی مقام سے بھی ہاتھ دھو بیٹھا۔

یہ درجہ بلند ملا جس کی گئی۔ ہر مدی کے واسطے دار و رسن کہاں۔

ایک تشبیہ یہ تسلیم کی ضرورت نہیں کی طرف لوٹ رہی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مثال منافیقہ
کی حالت کے ساتھ خاص ہے پس قاضی کا دعویٰ عموم کو نہ کر سکتا ہے؟

الجواب :- اعتبار لفظ کی خصوصیت کا نہیں ہوتا۔ بلکہ اعتبار سب کے عموم کا ہوتا ہے پس یہ کہنا
چہ چھ کر منافیقین کی یہ مثال کسی سبب سے بیان کی ہے وہ سبب جب دوسری میں موجود ہو تو دوسریوں کو
اس کا سلسلہ نہ پھرایا جاتا ہے۔ یہ اعتراضی جواب شراب سے نہ کر سکتے ہیں۔

نفس میں :- سادہ مثل کا مطلب ہے مثل ضربہ الشدیر اور منقح اندام میں ارتقاء کے تشبیہ
قائم فرماتے ہیں کہ آیت میں دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ اس کو منافیقین کے ساتھ مخصوص کرنا چاہئے۔
اور تشبیہ مفرق پھرایا جائے اور وہ تشبیہ یہ ہے کہ ایمان کو اس آگ کے ساتھ تشبیہ دی گئی جسے روشنی
حاصل کرنے کے لئے جلا یا جائے اور وہ تشبیہ یہ ہے کہ سطر آگ کی روشنی کا فائدہ نہ دیتا ہے اس طرح
منافیقین کو ان کے زبانی ایمان نے ایمان والی مخالفت اور اولاد کی سست میں وغیرہ کا فائدہ دیا۔
اور خدا نے جب ان کا افشا کر دیا اور انہیں برباد کر دیا اور ان کا جہاد پھوٹ گیا تو ان کے سر پہ

فُسِّمَ بِكُمْ عُنَىٰ مَا مَسَدَ مَسَاعِهِمْ عَنِ الْأَصَافَةِ إِلَىٰ الْحَقِّ أَيْوَالِنَ يَنْطَقُوا بِهِ
 أَلَسَلْتُمْ وَيَتِمُّوهُ وَالْآيَاتِ بِأَبْصَارِهِمْ جَالُوا كَالْمَا نَفَتْ مَشَاعِرِهِمْ وَأَمْنَفَتْ
 قَوَاهِمَ كَقَوْلِهِ هَ فُسِّمَ إِذَا سَمِعُوا خَبِيرًا ذَكَرَتْ بِهِ ۖ وَإِنْ ذَكَرَتْ لَيْسَ عِنْدَهُمْ
 إِذْنًا ۚ وَكَقَوْلِهِ هَ أَصَمُّ عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي لَا أُزِيدُهُ وَأَسَمُّ خَلْقِ اللَّهِ حِينَ ارْتَدَا ۚ

ترجمہ ۱۔ وہ بہرے میں گونجے ہیں، اندھے ہیں جب منافقین نے اپنے کمالِ توجہ الی الحق سے
 روک رکھے اور اس سے باز رکھا کہ اپنی زبانوں کو گویا بنا لیں۔ اور اپنی آنکھوں سے قدرت کی نشانیوں
 کو کھینچ لیا تو انہیں ایسا ٹھہرایا گیا کہ گویا ان کے ظاہری حواس بے اثر ہو چکے اور ان کے قلوب مفلج ہو گئے
 شاعر کا یہ شعر ہے اصم عن الشئ الذی لا ازیده واسم خلق اللہ حین ارتدا

دقیقہ مد گذشتہ ایمان کا اثر مانتا تھا ان کی جانیں محفوظ رہیں نہ احوال و اولاد۔ اس اثر کے دور
 ہرے کو تشبیہ دی گئی۔ اللہ تعالیٰ کے آگے بھجوا دیئے اور اس کی رویت کو ختم کر دینے کے ساتھ۔
 ناسخ شدہ۔ جب متعدد اشیاء کو متعدد اشیاء کے ساتھ تشبیہ دی پہلے تو اس کی دو
 صورتیں ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے افراد کو الگ الگ کر کے ہر فرد کو دوسرے فرد کے ساتھ تشبیہ دی گئی
 یا مجموعہ افراد کو دوسرے مجموعہ کے ساتھ تشبیہ دی جائے گی۔ پہلی کو تشبیہ مفرق اور دہائی کو تشبیہ مرکب
 کہتے ہیں۔
 فشریح سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ قاضی کی بیان کردہ دو صورتوں میں سے پہلی صورت تشبیہ مرکب
 کے قبیضے سے ہے۔ اور دوسری مفرق کے قبیضے سے۔

نفس سیر و حمل : مت جمع جمع ہے مسجع کی مسجع کے معنی عضو صبیحہ کان یا قوت سامعہ جو
 کان میں رویت کی گئی ہے۔ انشاء تحت افعال سے مصدر ہے کان لگانے کے معنی ہیں۔ یَنْطَقُوا بِحَقِّهِ
 غائب ہے اطلاق سے جس کے معنی گویا بنا دیا ہیں۔ یہ کی ضمیر کی طرف را جمع ہے۔ أَلَسَلْتُمْ مَشَاعِرِهِمْ
 یا مفعول ہے جَعَلُوا لَهَا حُرَاتٍ ۚ أَلَسَلْتُمْ مَشَاعِرِهِمْ ہے باب تعدی مصدر ارتد ہے۔ مراء
 اگر مشاعرہ کہیں نہیں ہے تب معنی ہوں گے اگر شعور اور اگر شعور بالغ کی جمع ہے تو معنی شعور ہوں گے
 اجماع وہ شخص جس کی قوت سامعہ میں خلل ہو کہ کلمہ کلمہ کی جمع ہے اکہ وہ شخص جس کی قوت ناظرہ
 میں خلل ہو یعنی اعمیٰ کی جمع ہے۔ اعمیٰ وہ شخص جس کی قوت بصر میں خلل ہو قاضی کا مقصد

واطلائہا علیہم علی طریقۃ التحمیل لا الاستعارۃ اذ من شہدہا ان بطولی ذکر
المستعار لہا بحیث یکون حمل الکلام علی المستعار منہ لولہا شہدۃ کقول زہیرہ
لہی اسیر شاکل التلاحم مقادیرہ لہا لہذا اظہار کما تم نقلہ۔

ترجمہ :- اور منافقین کے لئے ان اوصاف کا استعمال تشبیہ بلیغ کے طور پر ہے استعارہ کے طور پر ہے
بہن کی نسبت استعارہ کی شرط یہ ہے کہ مستعار اور شہد کا ذکر اس طرح نہیں دیا جائے کہ اگر قرینہ نہ ہو تو کلام
کو مستعار اور شہد پر محمول کر سکیں جیسے زہیرہ کا یہ شعر ہے لہی اسیر الخ

واقعہ منکر شدہ ہونا فقیہ پر اوصاف نامہ کے اطلاق کی توجیہ کرنا ہے۔

فرماتے ہیں کہ منافقین نے جب کاغذ کو عدائے خون سننے اور زبان کو کلمہ حق ادا کرنے اور آنکھوں
کو آیات حقہ دیکھنے سے روک لیا ہوا لہذا ان اعضا نامہ کی تخلیق کا اصل مقصد یہی تھا مگر ان کو کوکلوں
پر دل اندھوں سے تشبیہ دی گئی اور ان کیلئے وہی لفظ استعمال کیے گئے۔ کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی
حق اپنی اصل صفت کو کلمہ معین ہے تو اس کو محدود سمجھنا جائز ہے۔ چنانچہ دو شاعر دل کا کلام
اس پر میں مشہادت ہے پہلا شعر تعجب و طعانی کہتے جس میں وہ اپنے صاحب دل کے جلوانے اور تنگ
نظری کی شکایت کرتا رہا ہے۔ شعر میں صحت خبر ہے مبتدا محذوف ہم کی اور حق صاحب دل کی طرف مراجع ہے
حلی آیات بیجا دی میں ہوئی یعنی الحسن صاحب سہا و نیوری اسی شعر کی شرح میں لکھتے ہیں۔ اذن
یہ الستی علیہ و اذن لا سمعہ۔ فالمراد ہوا شافی بشیادۃ السمیع یعنی اذن کے درجہ استعمال ہیں۔

(۱) یہ کہ اس کا صلب بار ہو مگر یہی تقدیر علم کے ہم میں ہو گا (۲) یہ کہ صلب لام ہو۔ درجی صورت کے معنی
دے گا۔ یہاں اذ لہ اسے دوسرے معنی مراد ہیں اور قرینہ یہ ہے کہ حکم کے مقابلہ میں ہے جس کے معنی پہلو پر
کے ہیں۔

شعر کا ترجمہ :- دوسرے ہیں جب سنتے ہیں ہیز بھلائی اور اگر ان کے دو دروہر نہ کہہ دیتی کے ساتھ ہونا
ہے تو وہ شہواً اجالتے ہیں کان لگا کر سننے لگتے ہیں۔

خامد اس شعر میں یہ کہہ کر شاعر بار ہوا اس کے کہ صاحب دل کے بھلائی سننے کا انفرادی کر رہا ہے ال کو
بہر کہہ رہے ہیں اس لئے کہ ان پر بھلائی سننے کا کوئی فائدہ نہ رہتا ہے۔

اعلم علی انشئ لہذا بعد الخ یہ دوسرا شعر ہے جس کا ناکہ معلوم ہیں۔ اصم صنف کے وزن پر صفت مجتہد
ہے یا صنف سکھ ادا ہے اسم تفصیل۔

شاہد کہتا ہے میں ان چیزوں کے متعلق سے متنبہ رہا ہوں جن میں میں مستثنائیں جانتا ہوں اور ان باتوں کو ملحوظ میں رکھتا ہوں۔ زیادہ مستثنائیں جن میں مستثنائیں جانتا ہوں اس میں شریعت میں بھی اہم کا اطلاق اس معنی کر رہے ہیں۔

تفسیر میں: منافقین کے لئے اوصاف ثلاثہ ہم، حکم، عمنی کا استعمال آیا تشبیہ و تمثیل کے طور پر ہے یا استفادہ کے طور پر؟ تاہم صاحب فرماتے ہیں تشبیہ و تمثیل کے طور پر کیونکہ استفادہ میں ضروری ہے کہ مستفاد جسکو تشبیہ کیلئے اس درجہ متروک ہو کہ صرف قرآن میں اس کا سراغ مل سکے۔ اگر تفسیر میں یہ نوکوار ہے تحقیق معنی پر محول کیا جاسکے۔ دیکھتے تو سیر کے شعر سے لہی اسد شاہ کی اصلاح الخ میں مدح کو تفسیر سے بطور استفادہ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور مدح ایسا نسیا نہیں کرنا چاہیے کہ اگر تشبیہ کی اصلاح استفادہ کے قرآن نہ ہو تو اسے اس کا اپنے تحقیق معنی پر محول کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ اور آیت میں تشبیہ اس درجہ متروک نہیں بلکہ اس کی ضمیر ہم مذکور ہے اور استفادہ کا مذکور ہے پس شرط استفادہ نہ پائی جاسکتی۔ وجہ سے تشبیہ ہی کا قائل ہونا چاہیے۔

نہ پر کالو را شعر میں ہے

فقد ولم یفرغ من کثیرۃ ۝ لہی حیث الوقت رعلما ثم شتم
لہی اسد شاہ کا اسد شاہ

شہادت و اعلیٰ اسد شاہ کے کہنا، مفرغ یعنی فرغ ڈرجا مانا، لغیر انا، شہد کا ناعلیٰ میں شتم ہے جو کثیرۃ منسوب مفرغ الخ لفظ جو اصل میں خاص بیوت کثیرۃ لہی حیث الوقت رعلما، شہد کا ظرف ہے۔ ہم شتم بیوت کی کیفیت ہے، کیونکہ شتم پورے گدے کو کہتے ہیں اور گدے کی عمر بیوت ہوتی ہے تو گویا بیوت اس کی پرورش کرتی ہے اور اسے جیسے کی بہت دقت ہے لہذا اس کی ال پرئی بیوت کی ہم ناعلیٰ اس کی اصل شہد کا شہد ہے شہد کیونکہ شوخا ہے۔ جو اس میں قلب مکانی ہوا۔ عین کو لام کی جگہ اور لام کو عین کی جگہ رکھ دیا شاہ کی ہر گیارہ بیوت کی انھیں جو ہم تنبیہ اول سے ہمیں پورے مختلف بیوت کا ہوا یعنی مدح بنا کے جنگ میں بیوت کا ہوا مدح یعنی جو کثیرۃ میں کثرت سے شریک ہوا جو جنگ آلودہ، عیدہ لہی کے کسرے یا کے فتح کے ساتھ متعلق ہے لہذا یہ پابند ہے کہ نہ بد کہتے ہیں ان باتوں کو جو شریک گردان پر جوتے ہیں یعنی شریک یا مال، الخلفاء رحمت شریک، ظفر کے معنی، قرآن، تم تقاریر کیوں ہے مسند زخارف سے تعلیم کو معنی کا نام۔ ناخون کا کٹا ہوا ہونا ہر ایک سے متنبہ کی بیان قربت میں کہ وہ بھی کٹاؤں میں ہوا اس کے ناخن مردہ نہیں ہوتے۔ امر متنبہ جس میں شتم کی طرف اشارہ ہے جس نے تشبیہ کی تھی کہ جب تک اپنے بھائی کے قاتل و دہش کو مار ڈالوں، مردہ ہو کر نہ لگا اور اسد سے شتم میں مراد ہے شوخا کہ جو کثیرۃ میں شتم ہے حمل کر رہا اور مقتول کی بہت سے کھوپڑی سے نہیں ڈرتا۔ اور یہ قاتل جگہ ہوا تھا انجان بیوت نے اپنے ڈر سے ڈال دیا ہے صفحہ اور بیوت کے ڈر سے اس شخص کے پاس پرے تھے۔ جو ایسا والا اس شخص سے اور اس نے ناخن کٹے ہوئے نہیں ہیں۔

ومن لم یزیم المخلوقین السجود یضربون عن نوحهم التشیبہ صلیا کما قال ابو تمام ویسعد
حتی یطعن الجھول بان لا حاجة فی السماء . وههنا وان تلوی ذکرہ یجذب استدعاء
لکنہ فی حکم المنطوق بہ ونظائرہ اسد علی فی الجہود تعامدہ نفعاء تنفہ من
صفیر القاصم۔

ترجمہ :- اور اسی وجہ سے آپ رفیقہ میں ہارو میان لوگوں کو کچھیں لگے کہ وہ تشبہ کا وہم آنے سے بھی بالکل
اعراض کر جاتے ہیں جیسا کہ ابو تمام کتاب سے دیکھ سکتے ہیں الخ اور آیت میں گوشت کا موصوف کے تشبہ کا
اگر لپیٹ دیا گیا لیکن وہ مذکور کے حکم میں ہے اور اس کی نظیر سے اسد علی ولی الطرب نہایت الخ۔

تفسیر :- یعنی چونکہ استدلال میں مشبہ کا ذکر تشبیہ میں ہونا چاہیے۔ اس لئے بلند بار مشرق کے کلا
میں استدلال کے موقع پر تشبہ کی جو چیزیں آئے پائی چنانچہ ابو تمام کے قول سے ویسعد من یطعن الجھول
بان لا ماجة فی السماء میں اس کا موصوف جو وہ ہے حیثا ع مدوح کے تشبہ کی بلندی کو کافی بلندی کی تشبہ
تشبہ ویراہے اور اس کے تشبیہ میں ایسی بات کا ذکر کر لے کہ جس سے تشبہ کا وہم بھی نہیں ہوتا جیسا ہے
مدوح پر جو صاحبزادہ ہے چنانچہ عامی اور نادانف لوگ یہ گمان کرنے لگے کہ اسے آسمان میں کوئی کام ہے
شاعر نے ظنی الجہول اس لئے کہ اگر جو نادان دنیا انسان ہیں وہ آپ سمجھتے ہیں کہ مدوح کو خدا نے کمال
دے کر کسطنین بنا دیا۔ اسے آسمان پر جلائی طرہ دست کی کیا رہی۔ اور آیت میں مشبہ کا ذکر گویا اس معنی کہ
مذکورہ ہر کو متعارف جو خدا سے مشبہ ہے، مذکورہ ہے لیکن بقاعدہ الخذون کا لفظ کہ منطوق کے حکم میں ہے
تا مٹی قرأت کی نظیر میں عمران بن خطاب خارجی کا شعر یعنی گیلہ شعر میں حجاج بن یوسف کو اس کے ساتھ تشبہ
دلہ ہے لیکن اسے استدلال دیکھیں کہ مذکورہ کی غیر جو تشبہ میں متعارف رہتا ہے۔ بخلاف ہے۔

اسد علی کے معنی میں ات مداح کا علی کلا اسد ترجمہ پر شیر کی مانند جلا کر تشبہ ہے نقادہ فیض النور شعر مرثیہ کو
کہتے ہیں جو مردی میں ضرب المثل ہے۔ فقہاء نہایت سے حال ہے صغیر کہ گویا جو ہے صغیر اور البغیر حروف بعض
شعر کا ترجمہ کا تو یہ شعر ہے اور ظاہر میں شعر مرثیہ جو یہ مہملہ صغیر ہی آتا اور سٹ سے بھاگ جاتا ہے۔
یہ شعر عمران بن خطاب نے اس وقت کہا تھا جب حجاج نے ان کے بارگاہ میں کیا تھا اور صورت حال یہ تھی کہ
غزالہ کے نقاد میں حجاج بن یوسف نے شکست کھائی تھی انہیں دو باتوں کا ذکر مرثیہ کر رہا ہے کہ کچھ پر تو
شیریں رہا ہے اور غزالہ کے نقاد میں دم دبا کر بھاگ کھڑا ہوا تھا۔

هَذَا إِذَا جَعَلْتَ الصَّامِرَ لِلْمَنَافِقِينَ عَمَىٰ أَلْوَانًا فَذَلِكَ انْتِشِيلٌ وَنَقِيجَةٌ وَإِنْ جَعَلْتَهُ
لِلْمُسْتَوْفِينَ فَهِيَ عَلَىٰ حَقِيقَةٍ وَأَوَّلُهَا مَا أَقْدَحَ اللَّهُ بَنُوهُمْ وَتَوَكُّهُم
فِي ظُلُمَاتٍ هَائِلَةٍ أَدْهَشَتْهُمْ بِحَيْثُ اخْتَلَتْ حُرُوسُهُمْ وَانْتَقَصَتْ قُوَاهُمْ وَنَلَّهَا قَهْرُ
بِالنَّصِبِ عَلَىٰ الْحَالِ مِنْ مَقَابِلِ تَوَكُّهِمْ۔

وَالصَّامِرُ أَصْلُهُ صَلَاةٌ مِنْ كُنْشَا زِلْجِزَاوَمَتِهِ قَبْلَ عَجْرِ أَمِّهِ وَنَنَا أَهْمَاءُ وَهَمَاءُ
الْقَارُورَةِ سَمِيَّ بِهِ فَقَدْ انْهَضَتْ السَّمْعُ لِأَنَّ سَبَبَهُ أَنْ يَكُونَ بَاطِنُ الصَّمَاخِ مَكْتُونًا
لَا تَجُوزُ فِيهِ لِيُخْتَلِ عَلَىٰ هَوَاءٍ يُبَيِّحُ بِتَمَتُّعِهِ وَالْيَكْمُ الْخَرُوسُ وَالْعَمَىٰ عَدَمُ الْبَصَرِ
عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ وَقَدْ يُقَالُ لَعَدَمِ الْبَصَائِرِ۔

ترجمہ :- یہ شعر و تشیل کا قول اس وقت ہے جب کہ غیر مفکر منافقین کے لئے لئے اس جارر کو آیت توشیل
سابق کا خلاصہ اور نتیجہ ہے اور اگر غیر مستوفیوں کے لئے قرار دین تو آیت اپنے حقیقی معنی پر ہوگی اب معنی
ہوں گے انہوں نے جب آگ روشن کر دی تو اٹھ کر اٹھنے ان کا نور سلب کر دیا اور انہیں ہونک ظلمات
میں چھوڑ دیا ان ظلمات میں انہیں اس دہشت میں مبتلا کیا کہ ان کے حواس مختل اور قوی کمزور ہو کر رہ
گئے۔ اور اس واسطے کہ تم کہتم کہ مفعول سے حال ہوئے گی بنا پر منصوب بھی پڑھے گئے ہیں۔
اور ہم تم کے حقیقی معنی اسی ٹکوس بن کے ہیں جو اجزاء اپنے ہونے سے حاصل ہوا اور اس سے کہ
کہا جاتا ہے ”مجرعہ“ ٹکوس پتھر تخت پتھر اور فنا ہوتا ہے ”ٹکوس ٹکڑی کا نیزہ اور
صمام القارورة“ بوزلی کا چراغ۔ ہم تم کے نام سے قوت سے کے نفلان کا نام اسی
لئے کہ کیا ان نفلان کا سبب یہی ہوا ہے کہ ان کے سوراخ کا اندر و بیرونی حصہ
اسی ٹکڑ ٹکوس اندر ہو جاتا ہے کہ اس میں اتنا غلغلہ ہوتا ہے
جو اس میں ہوا پر تشیل ہو جس کے ٹکڑوں سے آواز سنائی
دے اور یکدم گونجنے کا نام ہے اور وہی
کہتے ہیں مینائی کا اس شخص سے
مردم جو نا جس کی شکل ہی بنی ہونا اور ان کے عی کا استعمال عدم بصیرت کے لئے بھی ہوتا ہے۔

فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ. لایہودون الی اللہ الذی باعہ وضمیہ وادعن الفضائل
التي اشتروها ودفن متخیروں لایبدون اتیقنوا من ام یتأخرون والی حیث
ابتدأ وامنہ کیف یرجعون والفاصل للادلة علی ان اتصافہم بالاحکام الساتفة سبب
لتخیرہم واحتباسہم۔

أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ يَعْطِفُ عَلَى الَّذِينَ اسْتَوْقَدُوا كَبُشْلًا فَرِيضَةً يَصِيبُ كَقَوْلِهِمْ تَعَالَى
يَجْعَلُونَ۔

ترجمہ: متذکرہ واپس نہ ہوں گے۔ وہ لوگ اس ہدایت کی طرف واپس نہ ہوں گے جسے انہوں نے پیچ رہا
اور ضائع کر دیا۔ یا اس گلہ سے باز آئیں گے جسکو انہوں نے مول لیا۔ یا وہ حیرت زدہ ہیں انہیں نہیں
معلوم کہ وہ آگے بڑھیں یا پیچھے ہٹیں اور جہاں سے چلنا شروع کیا تھا وہاں تک کیسے لوٹ کر جائیں۔
اور قدام اس پر نکالت کہنے کے لئے ہے کہ ان کا اوصاف سابقہ کس لئے مستغف ہوتا ہے ان کے تخیر
اور بندہ میں کس سبب سے۔

یا اس مینہ کی سی جو آسمان سے اترتا ہو اس کا عطفت ہے الذی استوقدہ بریق منافعوں کی مثال
مینہ دانوں کی سی ہے اور ذوق کو مقدر اتنا غمراں ہاں یجعلون اصابعہم کی وجہ سے ہے۔

تفسیر: اس عبارت کا حاصل یوں سمجھیے کہ لایرجعون دو حال سے خالی نہیں اس کا متعلق مقدر
ہو گیا جس اگر مقدر ہے تو رد و صورتیں ہیں الی مقدر ہو گیا یعنی اگر الی مقدر ہے تو یہ معنی میں بیوقوف
ہو گیا۔ مگر چونکہ اس میں کلمات اور ان کی معانی یوں نہ ہوں جو اس لایرجعون کا مفہوم ہو گا۔ مثلاً
اس عبارت کی طرف ناہم نہیں ہوں گے جسے کوئی شیے یہی اور اگر من مقدر ہے تو میں باز رہنے کے نہیں گئے ہیں
آیت کا مفہوم ہو گا یہ منافقین اس منکلات سے باز ہیں آئیں گے جسے انہوں نے خرید لیا ہے۔ اور اگر اصل
کچھ ہی مقدر ہیں۔ ذالک اور معنی۔ تو لایرجعون کے معنی تخیروں کے ہوں گے۔

تنبیہ: پہلی رد و صورتیں اس وقت ہیں جب غیر منافقین کی طرف لوگ آخر کی صورت استوقدہ
میں لڑ رہے ہوتے ہیں۔

کعب بن مالک کا عطفت ہے الذی استوقدہ۔ اب تقدیری عبارت لکھی کہ "اور کبش ل ذوق صیب"
مشہ ہوتا ہے صیب سے پہلے ذوق کیوں مقدر تھا؟

اولی الاصل للتساوی فی الشک ثم انقسم فیہا فاما ظلفت للتساوی من غایر شک مثل
جائس الحسن اذین سائرین وقولہ قلنا ولا تطلع منهم اثنا ولو کفورا فانہا لفیہا تساوی
فی حسن المبدأ لستہ وجوب العبدان ومن ذلک قولہ تعالیٰ اَوْ کَصِیْبٍ وَمَعَاهُ اَنْ
قَصَّ الْمُنَافِقِیْنِ مَشْرُودًا بھانین وانہما سواء فی صحتہ التثبیہ بہما وادت غفیر
فی التمثیل بھما او بایہما شکت۔

ترجمہ: ہاں دراصل تساوی کے ایک کیسے ہے ہر کسی میں وسعت کیلئے چاہئے تساوی کے لئے بغیر شک کے استقلال
پر ہے لہذا جیسے جائس الحسن اذین سائرین اور اللہ تعالیٰ کا فرمان "ولا تطلع منهم اثنا ولو کفورا" اور اسی قبیل سے قول
باری اور کتب میں ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مٹا لیکن کا حال ان دونوں حالوں کا اشارہ ہے اور یہ کہ دونوں حال
اسی حق میں یکساں ہیں کہ ان کو مشہور بنایا جائے گا اور اسے مخاطب کرنا دونوں کے ساتھ ان دونوں میں ہیں کے
ساتھ تو یہاں اس کے ساتھ تفسیر دینے میں غفلت ہے۔

دقیقہ مدغمہ الجواب: تاکہ ذوی یعملون کامریدین کے اگر یہ ضرورت نہ ہو تو ذی کی بھی کوئی ضرورت
نہ تھی۔

تفسیر: یہ عبارت آد کے مفید و باری معنی بیان کرنے اور آیت میں ان دو میں سے ایک کو کھانے کے
ہے آد کے مفید معنی تساوی کی شک میں، یعنی یہ ظاہر کرنا اور اس کا سابق و لاحق اس بات میں برابر ہے کہ جو
نسبت ان میں سے ہر ایک سے متعلق ہے وہ مشکوک ہے۔ اسی معنی کے اعتبار سے اور کا استقلال صحت جملہ خبر
کے ساتھ ہو گا کیونکہ شک و تردید جاری کے ساتھ مخصوص ہے۔ انسانی جملوں میں شک کا کیا کلام۔
شک تو ان میں ہوتا ہے جن میں صدق و کذب کا احتمال ہوا اور انشاء میں صدق و کذب کا احتمال ہی نہیں
پھر مطلقاً دو چیزوں میں مساوات ظاہر کرنے کے لئے استقلال چھوڑنے کا مطلقاً تساوی کا مطلب یہ
ہے کہ دونوں کا اکتھا کرنا یا ان میں سے کسی ایک کو امتیاز کرنا برابر ہے۔ اسی معنی کے اعتبار سے انشاء میں
بھی اس کا استقلال جائز ہے۔ امر میں جیسے جائس الحسن اذین سائرین جن بھی کی محبت میں شیعو
یا ابن سیرین کی، یعنی یہاں دونوں کی محبت میں رہو یا ایک کی، اور جی میں جیسے فرمان باری "ولا تطلع منهم
اثنا ولو کفورا" ان میں سے ہر کار یا نام نہ نہ کرے کسی کی بھی پیروی نہ کرو یعنی وجوب معصیت میں
دونوں یا ایک برابر ہے، یعنی ان دونوں کی معصیت واجب ہے۔ وجوب معصیت کے قول کی بنیاد

وتعریف السجدة للدلالة على ان النعام مطبق اخذاً بأنه فاق السما وكلها فان كل
افق منها يسمى سماء كما ان كل طبقة منها سماء قال : ومن بعد ارض بيئنا وسما
امتد به ما لي صيب من المبالغة من جهة الاصل والبناء والتكبير وقيل المواد بالسما
السحاب فاللام لتعريف الماهية -

ترجمہ : نام اور سما کو معروف اس لئے لایا گیا کہ اس بات پر دلالت کرے کہ بدلی چھائی ہوئی ہے آسمان کے تمام
اطراف کو گھیرے ہوئے ہے۔ کیونکہ آسمان کے ہر گوشے کو سارے کائنات کے جس طرح اس کا ہر طبقہ اس کی ہر ہر سما
سے شائع کیا ہے جس طرح بعد ازین احوال اور جہات اور موجود کے درمیان زمین و آسمان کی درستی کا وجہ ہے
سما کو معروف کرنے کی وجہ سے اس پرانہ کی تقویت ہو گئی جو صیب میں اس کے عروج و زوال اور ذلی اور دیگر
کی وجہ سے حاصل ہے اور بعض نے کہا سما سے باطل مراد ہیں اس صورت میں ہم تقریباً محض کہنے ہو گا۔

حاصل : مطبق بمعنی اہم داخل چھایا نیولا، ڈھک لینے والا لایا ہے : ”اطبق النعماء سداً“ یعنی اس
وقت چھتے ہیں جب بدلی آسمان کی سطح کو ڈھک لے اندر ماحول چھوٹی حدود کا مادہ ہے، قوت پر پھیلنے کے
معنی میں۔

تفسیر : مفسر کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ السما کا معنی نام دعا چھائی رکھتا ہے استقراق بمعنی
اگر استقراق کے لئے ہے تو سما مطلقاً حق سما کے ہو گا۔ افق آسمان کا گزراہ اس کا گزراہ ہیں سما
کو مورد ذکر یہ بتانا ہے کہ بدلی آسمان کے ہر افق اور ہر گوشے کو گھیر لے۔

اس میں یہ اشکال ہیں رفع ہو گیا کہ بارش اور بادل آسمان ہی سے اٹھ کر تھے پس میں سما کہتا لا احوال
ہے اور اشکال کا دلچسپی میں طرح ہو گیا کہ کون کون کے اس کے ہر افق کا استقراق بیان کرنا ہے اس سے بدیہوں
کا تشفیہ اور بصیرت تک جو تا پورے طور پر ثابت ہو گیا۔ اگر سما کا ذکر کریں گے تو یہ خاکہ ہرگز ماحول
نہ ہو گا مفسر عظام نے سما کے معنی افق پر لے کر ایک مصرع ہے استندال کیا ہے مصرع کا قائل معلوم نہ ہو گا
پورا شعر اس طرح ہے :۔

فاوہ لئلا کو اھا اذا ساد من غطا : ومن بعد ارض بیئنا وسما

اور اہم غما ہے اتاؤہ التوجہ کے معنی میں، ذکر اھم وہ جیسے ذکر اس کی افالت ہاں بجانب انسانۃ
المصدر انی مقولہ ہے، ازنی سے نقطہ افق اور سما سے نقطہ سارے ماحول میں تحلیل ہے۔ ترجمہ ہو گا مجھے
حسرت ہوئی ہے کیونکہ یاد کی وجہ سے جب میں اسے یاد کرتا ہوں اور سارے اس کے درمیان نقطہ افق

فِي ظُلُمَةٍ وَّ دَعْدٍ وَ مَرَقٍ. اِنْ ارِيدَ الصَّيْبُ الْمَطَرُ قَطَاةً ظُلُمَةً كَانَتْهُ بَتَاتِيعُ الْقَطْرِ
وَ ظُلُمَةً غَمَامًا مَعَ ظُلُمَةِ اللَّيْلِ وَ جَعَلَهُ مَكَانَ اللَّسْعَةِ وَ الْبُرْقِ لِأَنَّهُ فِي أَعْلَاهُ وَ مَحَلُّهُ
مُتَلَاصِفٌ مِنْ يَدِهِ وَ اِنْ ارِيدَ السَّحَابُ فَظُلُمَتُهُ سَحَابُهُ وَ تَطْيِيقُهُ مَعَ ظُلُمَةِ اللَّيْلِ -

ترجمہ: اس میں کئی طرح کے اندھے ہیں اور اگرچہ اور بھی اگر مراد لی جائے تو صیب سے بارش تو صیب کی ظلماتیں، صیب کی اس کثافت کی ظلمت ہے جو بوندوں کے تسلسل کی وجہ سے پیدا ہوتی۔ نیز رات کی ظلمت کے ساتھ ساتھ اس کی بھی کی ظلمت ہے اور صیب کو اندھا اور عرق کا مقام ٹھہرا کر اس سے کہہ کر درختوں پر بارش کے ادراک کے موقع نہروں میں اس سے منتقل ہو کر جو جوں میں اور اگر صیب سے مراد بادل ہیں تو صیب کی ظلمت خود صیب کی سیاہی اس کا نتیجہ ہونا ہے ساتھ ہی ساتھ رات کی ظلمت بھی

دقیقہ مسئلہ: اردو لفظ عداک درودی کی وجہ سے معنی محبوب اور میرے درمیان آئی درودی ہے جنس درودی
 نقطہ ارض نقطہ سمار کے درمیان ہے گویا چاہے اور اس کے درمیان اتنی مسافت کی جیلولت قائم
 کر دی گئی ہے۔
 محل اس متشباہ لفظ سماج ہے جس کا اطلاق انھیں ترکہ لگا ہے۔

مفسر علم فرماتے ہیں صیغہ میں جو بالذکر سے مدح و عار حاصل ہے سہا کہ معفو بلام استغراق لائے سے اس میں لفظ کو مزید توثیق کے لئے دو تین قہیں صیغہ کی حروف ہادی اس کا وزن اس کی تشکیلات ہیں۔ اس کے حروف صا و مستقلہ یا ممدہ، یا ممدہ دیدہ، جو بارش کی شدت نزول پر دلالت کرتے ہیں اس کا وزن فعل صیغہ صیغہ جو بارش کے دوام و قوت پر دلالت کرتا ہے اور اس سے بارش کی کثرت ثابت ہوتی ہے اس کی تشکیلات کی جدول پرست یہ ہے۔ ان میں مدح و عار سے صیغہ میں خاصا مبالغہ ہوگا۔ اگرچہ سہی کسر لہار کے لام استغراق کے لئے لڑائی کر دی اس لئے بتا دیا کہ صیغہ دیدی یا آسمان کے ہر پرفاں کو گھیرے ہوئے ہے۔

وقیل المراد انتر سے لہم تعریف نکادو سر احوال مذکور ہے جس کا ماحول یہ ہے کہ بعض مفسرین کا کہنا ہے کہ یہاں سے آسان کے بجائے بادل مراد ہیں کیونکہ اس اسٹو سے ماخوذ ہے جس کے معنی ارتفاع و بلندئ کے ہیں۔ اسی اعتبار سے ہر وہ شے جو اپنے سے بلند اور اپنے اوپر سہاگن ہو سہاگن کہلائی گئی کہتی ہے پس عباب ہر سہاگن کا اطلاق اس سے تصور ہے اسی تفسیر پر لام تعریف جلیست کے نسخہ ہو گا جس کا قصہ صوری کتاب کی حقیقت و بیعت کو بیان کرنا ہے کیونکہ لام کو عہد خاترجی یا استغراق پر عمل کرنے سے کوئی مضرب فائدہ نہیں اور عیب سے مراد اسی صورت میں غزو و امش ہوگی۔

وارتفاعها بانصراف وفاقاً لآلاتہ معتدۃ علی موصوب والزلزلۃ صوت کسبح من السبحان
اشہور ان سببہ اضطراب اجرام السماء واضطکاکہا اذا حلتہا الربیع من الارتفاع
والبرق ما یبلغ من السحاب من بوق الشیء بریقاً وكلاهما مصدر فی الاصل ولذلك
لم یجہدہ

ترجمہ :- اور ان کا بھی غلامت و رعد و برق کا رنق فرق دینے کے متعلق کی وجہ سے۔ بالاتفاق کہ یہ
خوف کا اپنے قابل موصوف براعتا ہے اور رعد وہ آواز ہے جو بدلی سے سنائی دیتی ہے اور مشہور ہے کہ
کہ اس کا سبب ابرام سادی کہ جو کہ نہ کھٹے وقت مضطرب ہوتا اور آپس میں ٹکرا رہا ہوتا ہے۔ وغیرہ۔
ارتفاع (کا غیا) سے اور برق وہ شے ہے جو بدلی میں مینتی ہے۔ لیا گیا ہے۔ برق الشیء بریقاً روشن ہونا
اور برق و رعد دونوں دراصل مصدر ہیں اسی لئے ان کی جگہ نہیں لائی گئی۔

تفسیر :- اس عبارت میں دو چیزیں ہیں۔ ظلمات کے رعد کی توجیہ، بارش کا رعد و برق
ہونا پہلی بات کا ماحصل یہ ہے کہ صیب میں دوا حمل ہیں۔ اس سے بارش مراد ہو۔ وقوم یہ کہ حساب کے
معنی میں ہو۔ اگر بارش کے معنی میں ہے تو اس کی متعدد وظائیں ہیں۔ نظروں کے تسلسل کی بنا پر بارش
میں سدا شدہ گرفت کی ظامت برآدل کی ظامت اور جو کہ یہ نظرات میں غریب کیا گیا ہے اس لئے ظامت
کی بھی ظامت۔

سبب پیدا ہو اگر فی ظرفیت کے لئے ہے اور صیب کی طرف لوٹ رہی ہے اور صیب سے بارش مراد ہے
ہذا معنی ہوگی کہ بارش میں اند میرے ہیں اور گرج ہے اور بجلی ہیں بارش کا گرج اور بجلی کا رنق ہونا
لازم آیا۔ حالانکہ گرج اور بجلی کا مقام بارش نہیں بلکہ آسمان یا بادل ہیں۔

تاما نے وجہ رکھا تاں اس سوال مخدر کا جواب دیا ہے کہ واقعہ گرج اور بجلی کا مقام بارش
نہیں بلکہ بارش کا مرکز مضیع یعنی آسمان ان کا مقام ہے لیکن چونکہ حرکت طوفان کے اعتبار سے بارش کا ان دونوں
سے انفصال ہے اس لئے انفصال کے لئے مجازاً ظرفیت کا کلمہ استعمال فرمایا۔ اور اگر صیب میں صواب ہوتا تو ظلمات

کا متعدد میل ہے کہ خود بدلی میں سیما یا بھران کے تہہ بہ تہہ ہونے کے سیما ہی اور ان دونوں کے باوجود رات کی
سیما ہی اور چونکہ بدل ہی میں گرج اور بجلی ہوتے ہیں اس لئے اس کا ان دونوں کے لئے ظریف ہونا بھی محض نہیں۔

تفسیر :- اس عبارت میں تین چیزیں بیان ہوئی ہیں فیہ ظلمات الخ کی ترکیب رعد کی حقیقت اس
کے معنی لغوی اس کا سبب۔ برق کی حقیقت اور لغوی معنی۔

ترکیب میں دوا خالی ہیں اول یہ کہ زیر مقدم ہو اور ظلمات میں اپنے معلومات کے متبادر ہو کر جو تک متبادر ہو کر
مقتضی اس لئے خبر کو مقدم کر دیا گیا کہ تقدیم غیر ہے تخصیص پیدا ہو اور نہ کہ کا متبادر واقع ہو تاہم جو ہر ایک دو
یکہ تیرہ کا تیرہ سے متعلق ہو اور ظلمات میں معلومات اس کا فاعل، مصیبت صفت اپنے متعلق اور فاعل سے مگر
صفت صیغ کی، قائمی کسی دوسری ترکیب کی جانب اشارہ کیا ہے اور اس کو اتفاقی اس لئے کہا کہ اس سے ملنے
جلیق دوسری صورت، انفعشی و سیوریہ کے درمیان مختلف نہیں ہے، یہ متعلق علیہ اس لئے ہے کہ غرق اپنے اصل
و مصیبت پر اعتماد رکھتا ہے لیکن اس کی صفت واقع ہے پس سیوریہ کے نزدیک غرق کے عمل کرنے کے لئے جو اتحاد
کی شرط ضمنی وہ پانی گئی اور انفعشی کے نزدیک کوئی مستطرطی نہیں بلکہ شرط ظرافت عامل ہے پس یہاں فیہ ماکتھا
ظلمات الخ میں عامل جو کجا، بر خلاف لانا کے کہ لانا میں سیوریہ کے نزدیک عامل نہیں، کیونکہ ماکتھا
افتقاد نہیں رکھتا سیوریہ کے نزدیک اس کی ترکیب یوں ہوگی بلکہ خبر مقدم، ماکتھا متبادر موشر البتہ انفعشی کے
زیر ایک ماکتھا کا فاعل ہو گا۔

دوسرا نیز رد کی حقیقت سے رد کی حقیقت میں بہت کچھ اختلاف ہے، عبد اللہ بن عمر رضی اللہ
عنا سے مروی ہے کہ رد ایک فرشتہ ہے، جسے دیلیاں ہنگامے کا کام سپرد ہوا ہے، پس جب بادلوں کو گسی خط
کی جانب لیانا چاہتا ہے تو اسے ہانکتا ہے اب اگر بادل منتشر ہو جاتا ہے تو اٹھتا ہے یہاں تک کہ وہ صیغ
یکجا ہو جائے ہیں۔

عابد فرماتے ہیں رد کا اطلاق ملک اور اس کی صورت ہر دو کے لئے ہوتا ہے، فلاسفہ کہتے ہیں کہ ہوا
کے مانگنے وقت اوجام ساریہ کا باہم ٹکراؤ اور رد کا صیغ، شاہ عبدالغنی رحمہ اللہ نے تفسیر غزالی میں لیا
کا قول یوں لکھا ہے کہ جس وقت بنار اور دھواں اور غبار الفلوط ہو کر زمین سے اوپر کھینچے ہیں اگلے وقت
غبار اٹھاتا ہے بنار اور دھواں اوپر کو جڑھٹے رہتے ہیں جس وقت برودت کی حد پر پہنچتے ہیں بنار
سرد ہو جاتا ہے اور دھواں اوپر کو جانا پڑتا ہے، پس دھواں کی خارت نفوذ کی وجہ سے ایک آواز پیدا
ہوتی ہے وہ رد کہلاتی ہے اور کبھی سخت یا حرکت کی وجہ سے وہ دھواں زمین پر گر پڑتا ہے اس کو مائع کہتے
ہیں، فلاسفہ اس قول اور صیغ معراج سید المرسلین کے قول میں کچھ تضاد نہیں، یہ ناسوتی عالم کی باتیں ہیں
اور وہ سکوتی خواہ ہیں، وہ حفاظت میں کسی نے خوب کہا ہے۔

السبب سازش من سودایم : در سبب سوزش سونسطا تم
رداء برق کی نفوی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ دونوں مصدر ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان کی جگہ نہیں لائی گئی، برق
برق الشی برقیات سے لیا گیا ہے، یعنی اس صیغ سے ہے اور اس کے ہم معنی ہے زیر کہ برقیات سے مشتق ہے۔

اور رد ماحو ہے از تعداد سے، سبب پیدا ہونا ہے کہ از تعداد مزیدہ اور عدد مجرد پس بحر مزید
سے کیسے مشتق ہو سکتا ہے۔

الجواب : در صریحین کی عادت ہے کہ وہ غیر مشہور اذہ مشہور کے ساتھ مل کر دیتے ہیں چاہے وہ

يَتَّبِعُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَالصَّيْبُ وَهُوَ أَنْ حُلَّ لِقَطْعِهِ
وَأَقِيمَ الصَّيْبَ مَقَامَهُ لَكُنْ مَعَهُ بَاقٍ فِي جُزْأَنِ يَعْوَلُ عَلَيْهِ كَمَا عَوَّلَ حَسَنٌ وَقَوْلُهُ
يَسْتَقُونَ مِنْ دُونِ الْأَصَابِعِ عَلَيْهِ هُوَ ۖ يَرُدُّ يَصْفَقُ بِالرَّحِيقِ السَّلْسَلِ
حَيْثُ ذَكَرَ الصَّيْبَ بِأَنَّ الْغَنَى عَلَيْهِ يَرُدُّ وَالْجَمْلَةُ اسْتِيفَانُ نَكَاتِهِ لِمَا ذَكَرَ مَا يُوْزَنُ بِالشَّلَّةِ
وَالْهَوْلِ قِيلَ فَكَيْفَ حَالَهُمْ مَعَ ذَلِكَ فَاجِيبْ بِمَا وَادَّعَا أَطْلُقِ الْأَصَابِعَ مَوْضِعَ الْأَنَامِلِ الْغَنَى

ترجمہ یہ ٹھونے لیتے ہیں اپنی انگلیاں کانوں میں۔ یہ بلوں کی خیر صواب صیب کی طرف راجع ہے اور اصحاب
کا لفظ کو مہذبہ کر دیا اور صیب کو اس کی مگر قائم کر دیا لیکن اصحاب کے معنی پر قرار ہیں انشاء اللہ کے اصل
معنی براعت کا کر لیا جاتے ہیں کہ حضرت حسن بن علیؑ کے تپے شعر میں کیا ہے یہ یسقون بن ودر ابی علیؑ
خیر کو نہ کر دیا کیا ہے۔ حسن اسی نے کہا کہ میں نے ابی رزی میں اور علیؑ میں اصحاب علیؑ مستانہ ہے تو اگر صاحب
ابن جبریل کا کہہ کر بلو شدت و ہول کا کہ خبر دیتی تھیں تو سوال یہ ہوتا کہ ان ہولناکیوں کے باوجود وہی ہولناکی
کا کیا حال ہے پس اس جملہ سے اس کا جواب دیا گیا۔ اور ہر اندک غرض سے اتالی کی مگر اصابع استعمال کیا گیا

و بقیہ مگر مستحق طعن و مزید کہل و تہمید ہے و تہا در حوا جہت میں کہتے ہیں کہ وہی مراد ہے مشتق ہے سالاکہ مراد ہے
حریبہ حال وہی مجرور پس اگر انشاء اللہ مراد ہے اور در حد مجرور لیکن اگر تہا کو خبرت کی وجہ سے مشتق نہ قرار دیا جائے

تفسیر یہ۔ آیت کے تحت دو پیش ہیں۔ اول یہ بلوں کی خیر کے مرعہ کی بابت۔ دوم استعمال اصابع کی وجہ
کے متعلق۔ پہلی بحث کا سامل یہ ہے کہ یہ بلوں کی خیر صیب کے معنی کا مقدور و علی کا طوط راجع ہے۔
سبب یہاں جو کہ دوسرا قبل میں مذکور نہیں تھا اس کو مرعہ کیسے بنا سکتے ہیں؟
اجواب یہ۔ ذری گو لفظوں میں مذکور نہیں مگر معنی میں ملتا ہے اور گاہے معنوی شیء پر بھی تہا کہہ کر فعلی شیء
کے احکام اس پر جاری کر دیتے ہیں چنانچہ حسن بن ثابت بغدادیؒ مرثا غرر سول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شعر
میں اس کا ثبوت ملتا ہے۔

شعر میں یسقی صیبہ مگر معنی اس لئے لایا گیا کہ برزی کے معنی مقدور یا کو صیغہ کا مد مع قرار دیا گیا۔
اور اس لفظ لغت عرب پر تہا دیکھا گیا۔ درہ لغتوں میں تو صرف برزی مذکور ہے اور نہ الف تائید کی وجہ
موزن ہے پس اگر اسی کو مد مع قرار دیتے تو ہر گز صیغہ کے نقصان کا لا پڑتا۔

شعر کا اصل اس طرح ہے سيقون کی ضمیر شاپان غسان کی طرف را جہ ہے شواہد التفسیر میں ہے کہ درد کے دو
استقلال ہیں۔ بواسطہ بواسطہ علی پہلے استقلال کی بنا پر برعین درد کا مفعول فیہ اور علیہم نازلہ سے متعلق
ہو کر برعین سے سال ہو گا۔ اور دوسرے استقلال پر برعین درد کا قتل فیہ اور علیہم نازلہ کے متعلق ہو کر
درد سے متعلق ہو گا۔ برعین ملک متاسم میں ایک سبق کا نام۔ برزی دمشق میں ایک ہنر ہے اس سے پہلے ار
کا لفظ مقدر ہے اور وہ سيقون کا مفعول آتا ہے مفعول اول سيقون کا من درد کا ہے۔ وحق شراب
نماہن مسلسل ملحق ہے آسانی اثر جانوائی۔ سازگار خوشگوار صیفق لیا گیا ہے تصفیق جس کے
معنی شراب کو ایک برجن سے دوسرے برجن میں منتقل کرنا کہ شراب میں تپان اور وقت پیدا ہو رہا۔
یہ شعر حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ کہے جس میں انہوں نے بادشاہان غسان کی جو جہت کی اولاد
میں سے ہیں۔ تعریف کہے شعر اسلام سے پہلے کہے جبکہ غسان کے ساتھ چڑھا گیا تھا۔
قرنہ ہو گا بادشاہان غسان ملحق ہیں ان لوگوں کو جو مقام برعین میں ان کے پاس آتے ہیں۔ برزی ہنر کا
وہ پانی جو خوشگوار خاص شراب میں مفعول ہوتا ہے۔

الجملة: مستنیات شعر اس سے معلقوں کی ترکیب بیان ہو رہی ہے۔ غرض ہے کہ معلقوں اصابعہم
سبلہ مستنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا ماقبل پر معلق نہیں کیا گیا۔ اور معلقوں انہیں کہا گیا۔ مشبہ پیدا
ہوتا ہے کہ استیعاف سوال مقدر کے جواب میں ہوتا ہے پس یہاں سوال مقدر کیا ہے اور وہ کیونکر معلق ہوا
الجواب: جب اللہ تعالیٰ نے صیغہ کو کجھ ذکر فرمایا جو شدت مطر پر دلالت کرتا ہے اور اس کا ذوق
صفحت مشبہ کا ذوق ہے جو بارش کی کثرت و دوام پر مشابہ ہے۔ اور ظلمات درد و برق کے اضافہ سے یہی
معلوم ہوتا ہے کہ وہ خوفناک و ہولناک بارش ہے۔ تو سوال پیدا ہوا کہ اس صورت حال میں ان بارش و انون
کیا کیا سال ہوا۔ تو اللہ تعالیٰ نے معلقوں سے اس کا جواب دیا کہ مال کیا ہوتا ہے اسے خوف کے انگلیاں کا قوت میں
ٹھونسے لیتے ہیں۔

واعت اطلق الاصابع الخ۔ یہ دوسری بحث ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ موت تو تھا انالی کا کیونکہ کانوں
میں پودے رہتے جاتے ہیں نہ کہ انگلیاں پس یہ کیوں کہا گیا کہ انگلیاں رہتے تھے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ
اسانہ مقصود ہے گویا یہ بتانا ہے کہ ان پر اس قدر بیت طاری ہوئی کہ جیسے پودوں کے اگر انگلیوں
کہ جن جنساں ہوتی تھو وہ جن ٹھونس لیتے۔

مِنَ الصَّوَاتِ مَتَعَلِقٍ يَجْعَلُونَ اِیْ مِنْ اَجْلِهَا یَجْعَلُونَ کَقَوْلِهِمْ سَقَاهُ مِنَ الْعِیمَةِ وَ
الصَّاعِقَةُ قَصْفَةٌ رَعْدٍ هَائِلٍ مَعَهَا نَارٌ لَا تَمْرِئُشِ الْاَلَاتُ عَلَیْهِ مِنَ الصَّعْنِ وَهُوَ
مُسْتَدْرَجُ الصَّوْتِ وَقَدْ تَطَاقَ عَلٰی كُلِّ هَائِلٍ مَسْمُوعٌ اَوْ مَشَاهِدٌ وَیَقَالُ صَعَقْتَهُ
الصَّاعِقَةُ اِذَا هَلَکَتْ بِالْاِحْرَاقِ اَوْ سَمَّتْهُ الصَّوْتُ .

ترجمہ :- مارے کرکے کے من الصوات یجعلون سے متعلق ہے یعنی کرکے کی وجہ سے انگلیں دینے
لیے ہیں۔ مجھے عرب کا قول ”سقاء من العیر“ (اس کو دو دو کے جیسا سستی یا کیو جو سے سیاب کیا) اور
صاعقہ خونناں گرج کی حرکت آواز جس کے ساتھ اس آگ جو جو جس پر بھی گزرے اسے فنا کر دے۔
لیا گیا ہے صعن سے۔ جو مدت صوت کا نام ہے اور کیں صاعقہ کا اطلاق ہر جگہ پر ہوتا ہے۔ خواہ
سستی کرے یا کھلی دے اور بولا جائے صعقۃ الصاعقہ۔ جیکہ صاعقہ اس کو جلا کر آواز کی شدت
سے ہلاک کر دے۔

تفسیر :- قاضی نے دو باتوں پر روشنی ڈالی۔ من کی نوعیت پر ایک اشکال کے جواب پر۔
پہلی بات کا حاصل یہ ہے کہ من تعلیلیہ ہے اور یجعلون سے متعلق ہے من تعلیلیہ وہ ہے جس کا
ما بعد اس کے اقبل کا سبب اور باعث ہو۔ جیسا کہ عرب کا قول ”سقاء من العیر“ میں من تعلیلیہ ہے
یعنی غیر سبب ہے سقاء کا۔ عیر دو دو کی بہت زیادہ خواہش کو کہتے ہیں جس طرح پانی کی زیادہ خواہش
کو غیر اور نکاح کی زیادہ خواہش کو لاندہ اور گوشت کے بے انتہائی شوق کو قرح کہتے ہیں (شہاب)
نیز اللہ تعالیٰ کے فرمان ماخلع شیعہ اغرقوا اپنے گناہوں کے سبب ڈوبے گئے۔ اور دو پہلے
من و صعقۃ (اور عطا کر دیا) اس نے ان کو اپنی رحمت کے سبب) میں من سببیہ ہے پس صاعقہ سبب ہے جعل
اصابع کا۔

دوسری بات کا خلاصہ یہ ہے کہ یجعلون اسما بعد اس سوال مقدر کا جواب ہے اور سوالیہ بحث کا بارش
والوں کا رد و برق کے ساتھ کیا حال ہو پس جواب سوال کے اسی وقت مطابق دوتا جیکہ جواب میں
بھی رد و برق کا تذکرہ آتا۔ حالانکہ ذکر ہے صاعقہ کا۔ پس جواب سوال کے نہ ہوا۔
بیضاوی نے اسی کا جواب یہ دیا کہ صاعقہ کے دو معنی مراد ہیں اور دونوں معنی کے اعتبار سے صاعقہ
میں رحمت ظاہر ہے پہلے معنی یہ کہ صاعقہ دو چیزوں مجموعہ کا نام ہے یعنی گرج کی مدت صوت اور ناز
و جلاک ۔

و تفریق من الصوائع وهو ليس بقلم من الصوائع لاستواء كلا البنائين في التفرقة
فيقال صنع التيات وخطيب مصطفي ومصطفاه الصاعقة وهي له الاصل انا صفة
لقصة الرعد والمرتعد والتاء للباغية كما في الرواية او معدد كالعافية والكاذبة

ترجمہ :- اور پڑھا گیا ہے من الصوائع (تقديم القاف علی البعین) اور صوائع صوائع سے بدلا ہوا
نہیں ہے کیونکہ دو قول میں تصوف جو ہے ہی ہو رہی ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے۔ مصطفیٰ الذیک (درغ بولوا) اور خطیب
مصطفیٰ (بلند آواز بولنا) اور مصطفیٰ الصاعقة اسے کرکے نہ لک کر دیا۔ اور صاعقہ تو صفت ہے رعد
کی شدت صوت کی یا خود رعد کی اور یہ صورت تباہی کے لیے ہے جیسا کہ نادر کوثر (الوجہ) میں یہ صاعقہ
مصدر ہے جیسے عافیت (عافیت) اور کاذبہ (کاذبہ)۔

(بقیہ ملاحظہ) اور دوسرے معنی یہ کہ صاعقہ بولنا اور بولنا شق کا نام ہے خواہ شروع ہو جیسے گرج
خواہ مشا بد جیسے بجلی۔ مصطفیٰ قول و یقال مصطفیٰ صاعقہ کا صفت ہے۔ تہ تطلق علی کل بائع پر
اور یہ عبارت صلی ثانی کی تائید میں پیش کر رہے ہیں۔ سلسلہ کلام میں آئیں علیہ کافظ بھی آیا ہے جس
کے معنی پہلے لک کر کے گئے ہیں۔ اس لیے کہ آئی متعدد ہی جملی اس معنی میں آتا ہے۔

تفسیر :- یہاں صوائع کی دوسری قرأت کی تشریح اور صاعقہ کی تحقیق منظور ہے۔
صوائع میں ایک قرأت صوائع کی بھی ہے۔ چنانچہ آئی فرماتے ہیں کہ صوائع صوائع سے بدلا ہوا
نہیں ہے بلکہ دو قول بذات خود اصل ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ تعرف و اشتقاق میں دو قول میں
تساوی الاطلاق ہیں۔ جس طرح صوف کے مادے سے صیف نکلتے ہیں اس طرح صوف کے مادے سے بھی کثرت
صیف مشتق ہوئے ہیں۔ چنانچہ مصطفیٰ الذیک بصیفہ فعل اتمی اور خطیب مصطفیٰ بر وزن مفضل و فو
مصطفیٰ ہی کے مادے سے نکلتے ہیں۔

دری الاصل :- اسے بر کچھ قائل کرتا ہوتا ہے ہیں اس سے پہلے تفسیر ایسے ہی لیا اور وہی ہے کہ تاء
چند متون کے لئے مستقل ہے۔ تائید کے لئے جیسے فائز تہذیب کے لئے جیسے ثلثہ کہ کہ عدد دو ذکر
ہی پر داخل ہوتا ہے۔ عرق کے لئے جیسے عدد کہ اصل میں وعدہ تھا۔ وار کو وزن کر کے اس کے اخیر میں
عوض میں تاء بڑھا دی۔ معنی وصف سے معنی اس کی کثرت منتقل کر کے لئے جیسے کافیر کو اس کے معنی
دھن کا ہی جو نواں چیز کے ہیں۔ بجز نام ہو گیا ایک نئی کتاب کا۔ مصدر است کے لئے جیسے کاذبہ معنی کاذب
مبالغہ کے لئے جیسے علانہ۔ جس آواز اس کے واحد کے دو زبان لڑنے کے لئے جیسے قرأ اور قرأ

خَلَقَ السَّمَوَاتِ نَصِيبَ عِلْمِهِ كَقَوْلِهِ: وَاعْلَمُ سَوَاءَ الْكَبِيرِ: فَخَلَقَ: وَالتَّوْزِيلُ
الْحَيَوَةُ وَيَبْلُ عَرْضُ بِيضَاءَ هَذَا قَوْلُهُ: تَعَالَى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْجَنَّةِ وَرَدَّ بَيْنَ الْخَلْقِ
بِمَعْنَى التَّقْدِيرِ وَالْإِعْدَامِ مُقَدَّرَةٌ -

ترجمہ: اہل سنت کے دوست! یہ مفعول (اثر) نہ کہ بنیاد ہے جسے شاگردانہ قول ہی مانتے ہیں۔ اور انہیں (معارفہ) میں شریف اور سچی اور کمال کی پسندیدہ بات کو نہ کہ بدترین باتوں کی محبت کا ذخیرہ کر کے رکھتے ہیں۔ اور مرثیہ نامیہ کے ازالہ حیات کا بعض نے کہا موت السباع میں ہے۔ یوں مانی جاتی ہے کہ چونکہ قرآن مجید ہے عشق الموت و الخیرۃ (میان موت کو مخلوق بتاتی ہے اور عشقِ مہر و مخلصوں نہیں ہو کر انی اور یہ قول اس طرح ادا کر دیا گیا ہے کہ عشق اہل انوارہ کرنے کے معنی میں ہے۔ اور بعد ہر مسیحا بھی ائمہ اربعہ کی ہوتی ہیں۔

در لقیه سگد مشیت، کیمیا اور کلمه.

اب سمجھو کہ فاضل صاحب میاں سے معاہدہ کے سبب کی تحقیق کر رہے ہیں جن کو جعلی یہ ہے کہ وہ عقیقی الحال تھا۔ صاحب کے کڑے کیا ممکن یا اختیار حاصل اس میں تین احتمال ہیں۔ اول یہ کہ وہ کسی شہرت عصمت کی محبت ہو، اس صورت میں معاہدہ کی نادر تائید کہے گئے ہوگی کیونکہ وہ معروف ہو کر شہرت سے دوسرے کہ نفس از خود کی محبت ہو اس وقت نادر تائید کی تو ہو نہیں سکتی کیونکہ وہ خود بخود کہہ رہے ہیں کہ معاہدہ کے لئے ہوگی جسے چوں کہ وہ معاہدہ کی نادر تائید کہہ رہے ہیں۔ دوسری حالت میں نادر معاہدہ کے لئے ہوگی جسے چوں کہ وہ معاہدہ کی نادر تائید کہہ رہے ہیں۔ تیسری حالت میں نادر معاہدہ کے لئے ہوگی جسے چوں کہ وہ معاہدہ کی نادر تائید کہہ رہے ہیں۔

تقسیمات :- یہاں دو باغیں مذکور ہیں جن کو انٹوٹ کی ترکیب انٹوٹ کی نقد میں۔

تجربہ اختیار کیا۔ حارر نے قبول کیا۔ اب جو کہ حارر مصنف نام المعروف ہے تو ایسے نام اختیار کرنا مانع ہو یا نہ ہو اختیار کرنا خاص کر حارر نام کے لئے کافی ہو گا۔ اس پر اس مسئلہ کو کیا ہے۔ جو اس مسئلہ پر ہے۔ وہ انگریزوں اور خاندانہ کے واسطے مطلق مستقیم ہے۔ اس مسئلہ اور خاندانہ کے کہ وہ جو حارر اس کے مصنف الیٰ الظہیر ہے انگریزوں کے قبول نہ کرنا

حاصل ہوتا ہے۔ عموماً کلیدی نتیجہ ان پسندیدہ باتوں کے مقابلہ میں آتا ہے۔ عیسائی پسندیدہ باتوں کو اپنی باتوں سے عبوریت میں پورے طور پر اعلیٰ علی العیناء۔ کچھ ایسی شخصیات پر غور کیا جاتا ہے جو ان باتوں پر

وَاللَّهُ مُجِيبُ الْكَافِرِينَ لَا يَفُوتُونَهُ كَمَا لَا يَفُوتُ الْعَامِدُ الْحَيْطُ لَا يَخْلُصُ مِنَ الْخَيْلِ وَالْجَمَلُ أَغَاثُ ضَيْفَةٍ لَا يَهْلِي لَهَا۔

لِكَادُ الْبَرْقِ يُخْطَفُ أَبْصَارُهُمْ۔ اسْتَدْنَانُ ثَانٍ كَانَتْ جَوَابُ مَنْ يَقُولُ مَا حَالُهُمْ مَعَ ذَلِكَ الْقِتْوَانِ وَكَادَ مِنْ أَعْمَالِ الْقَارِبَةِ وَضَعَتْ لِمُقَارِبَةِ الْخَابِرِ مِنَ الْوُجُودِ لَمْ وَضَّ سَجِيهَ لِكُنْهُ لَمْ يَوْجِدْ أَمَّا لَفَقْدِ شَرْطٍ أَوْ لَعْنٍ مِنْ مَانِعٍ وَعَلَى مَوْضُوعَةِ لَوْجَاتٍ فِي خَابِرٍ مُخْصٍ وَلِذَلِكَ جَلَّتْ مَتَصَرِّفَةُ بِخِلَافِ عَنِ وَخَابِرُهُ مَشْرُوطِيهِ أَنْ يَكُونَ فَعْلًا مَضَارِعًا تَبِيهًا عَلَى أَنَّهُ الْمَقْصُودُ بِالنَّقَرِ مِنْ غَيْرِ أَنْ لِيُؤَكِّدَ الْقَرَبَ بِالْإِلَاقَةِ عَلَى الْمَعَالِ وَقَدْ نَدَخَلَ عَلَيْهِ حَمَلًا لَهَا عَلَى عَنِ كَمَا تَحْمِلُ عَلَيْهِ بِالْمَخَافِ عَنْ غَيْرِ الْمَشَارِكَةِ هَاقِ اصْلَ مَعْنَى الْقَارِبَةِ۔

ترجمہ :- مالا کلا اللہ گھیرے ہوئے ہے کافروں کو یعنی کافر اللہ تعالیٰ سے جیکڑ نہیں پاسکتے جس طرح گھرا ہوا شخص گھیرنے والے سے جیکڑ نہیں پاسکتا۔ نہی ان کو ان کا قریب اور میل سازی پاسکتی ہے اور یہ حملہ معترضہ ہے اس کے لئے کوئی ٹھکانہ اعراب نہیں۔
قریب ہے کہ جس ان کی نگاہوں کو غیرہ کر دے یہ دوسرا جملہ متاثر ہے گویا اس سائل کا جواب ہے۔ جو پوچھتا ہے کہ بارش والوں کا اسی ترک کس آگے کیا سال ہوا اور کاد افعال مقاربت میں ہے وہ کیا کیلئے اس لئے کہ نے کہ خبر قریب ہو جو ہے کیونکہ سبب ہو جو ہے۔ لیکن اب تک اس کا وجود ہو جس سکایا تو اس لئے کہ اس کی مشرطاً مفقود ہے اور یا اس لئے کہ کوئی مانع درپیش ہے اور عینی امید خبر کے لئے موقوف ہے جس کا خبر میں ہے اور اس لئے متروک ہے بخلان عمن کے کہ ادوائش وغیرہ متروک ہے اور خبر کاڑ میں بشرط ہے کہ وہ منہ مضافاً ہو تاکہ اس پر قریب ہو جائے کہ جس کا قریب مفقود ہے وہ یہی خبر ہے اور مضافاً غیر ان کے ہوتا کہ درالان علی الحال کے در بعد اس قریب کی تاکید ہو جائے اور جس عینی برکاد کو حملوں کے لئے کہ جسے خبر کاڑ پر کن آجس جانا ہے جیسا کہ عمن کاڑ پر اس طرح حملوں بڑا ہے کہ خبر میں سے ان خلاف ہو جانا ہے اور یہ باقی ملل واصل دونوں کے معنی مقاربت میں شریک ہو چکی وہ ہے۔

تفسیر :- کافروں کو جو خدا کا علم اور قدرت مثال ہے اس مثالی کو گھیرنے والے کے گھراؤ کے ساتھ

تسبیہ دیدی گئی اور بایں واسطہ احادیث کا لفظ قبول قدرت کے لئے استعمال کیا گیا۔ وجہ تسبیہ یہ ہے کہ جس طرح محیط سے وہ چیز جس سے کسی جہاں کے احاطہ میں ہو، اسی طرح کائنات کی قدرت اس کی قدرت استیلاج کر نہیں جاسکتی۔ چنانچہ کئی ہی تدبیریں اور حیلے کریں۔ تاہم یہ تسبیہ ابن عباس کی تفسیر ہے، ماخوذ ہے آپ فرماتے ہیں، اسی عالم ہم دنیا میں تھے۔

مرستہ حق تو چارہ راستہ علیہ نے فرمایا کہ اللہ اپنی مخلوق پر صرف علمی کے لحاظ سے محیط نہیں بلکہ نافرمانی محیط سے بلا کسی کیفیت کے اور عارفِ ربوی تھے ہیں۔

اقتدار کے یہ تکلیف دہ تیاس
جست رست اناس لا باہان ناں

اور کلامِ عبارتِ تبارقانی کی ترکیب اور کاؤ کی تحقیق کے لئے ہے کہ ترکیب کی معنیت سے یہ جملہ مستند تفسیر ہے اور سوالِ مقدار یہ ہے کہ ارض والوں کا اس کڑک میں کیا حال ہوا؟ حاشا یہ عبدالحکیم سیالکوٹی ہیں کہ جملہ کو اسستیداف بنا کر ذکر کرنا اس تسبیہ کے لئے ہے کہ اصحابِ مصیب کا حال اس کڑک میں جملہ ہونے کے دوران تھا، اعلیٰ درجہ اس میں اس درجہ کو پہنچ گیا کہ ہر شخص اس کی بابت سوال کرنے لگا کہ میں ان کا حال کیا ہوا، ان پر کس قدری۔

اور قرآن نے جو جواب دیا اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہاں جو حالت کی گتہ رہی ایک مصیبت اور زبردستی تھی، وہ کہ خطیفِ بفر کا شکار ہو گئے، آنکھیں خیرہ ہو کر بند ہو گیا گردِ غصن، فداؤ البغیب علیٰ غیب۔

کا مسد لاق ہو گئے، مصیبت بالکے مصیبت کے غلاب میں جملہ ہو گئے۔

عبدالحکیم نے یہ بھی کہا ہے کہ یہاں برق سے دہری برق مراد ہے جس کا پہلے ذکر ہوا، یہ نکلنے سے برق نکرہ تھا اور اب معروف، اور قاعدہ ہے، اسکرہ اذا عیدت مرزقا کانت عین الاولیٰ یعنی اسم نکرہ ذکر کرنے کے بعد جب اس کو معروف ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے وہی اسم مراد ہوتا ہے۔

کاؤ کی تحقیق کا حاسل یہ ہے کہ کار و باقوں پر دلالت کرتا ہے اس پر کہ خبرِ قریب متوقع ہے اور اس پر کہ اسکی واقعہ نہیں ہوئی، قرب وقوع تو اس لئے کہ اسباب وقوع موجود ہیں، اور عدم وقوع اس لئے کہ شرائط وقوع مفقود اور مواقع وقوع موجود ہیں۔ چونکہ کائنات کے مقہوم میں وقوع و تحقق کی جملگ ہے اس لئے کہ وہ خبری کلمہ ہے اور دوسرے اعتبار سے کلموں کی طرح متصرف و ماکر دان ہے اور عمل میں اللہ اور بار ہے، اس لئے وہ بمنزلہ فعل ہے اور اسی کی طرح غیر متصرف ہے۔

وَأَصْنَافًا مِّنَ الْمُتَعَدِّ وَالْمُتَعَدِّ مَعْنَى كَثُرَ أَعْتَدَهُمْ جَمْعِي أَخَذَ وَهُوَ الْوَلَايَمُ
بِمَعْنَى كَثُرَ أَعْتَدَهُمْ مَعْنَى مِثْلِي مَطْرَحٌ نُّورِيٌّ وَكَذَلِكَ أَلْطَمَ فَإِنَّهُ جَاءَ مُتَعَدِّ بِأَ
مَنْقُولًا مِّنْ ظَلَمَ اللَّيْلُ وَلَيْشَبْهُدَ لَمْ تَرَ أَهْلَهُ عَلَى الْبَدَاءِ الْمُتَعَدِّ وَقَوْلُ ابْنِ
قَتَامٍ عِدَّةُ الظُّلَمِ أَعْنَى ثَمَّةُ أَجْبِيَا : فَلَا مِيزَ مَا عَنِ وَجْهِهِ أَمْرُ دَاشِيْبِ
فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ مِنَ الْمُحْدَثِينَ لَكِنَّهُ مِنْ مَحْصَاءِ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا يَبْعَدُ أَنْ يُعْمَلَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ
بِمَنْفَرَّةٍ مَا يُوْرِيهِ .

ترجمہ :- اور اصناف سے متعديت اور متعديت لغتوں سے کلام انور ہم منشی اخذ و کے معنی میں اس کے لئے
خبر دے کر بتائی ہے کہ ان کے لئے کوئی راہ تو وہ اس کو اختیار کر لیتے ہیں یا لا اذیت کلام ہم منشی
ان پر کوئی نہ تو اس لئے پہلے لکھتے ہیں کہ اس کی روشنی پر لکھتے ہیں کہ اس میں ۔ اور اس شرح
الظلم میں دنا ہم سے متعديت ہے کہ کوئی ظلم ظلم اللیل سے نقل ہو کر متعديت ہے اور اس کی مشہوریت
الظلم سے متعديت ہے کہ کوئی ظلم ظلم اللیل سے نقل ہو کر متعديت ہے اور اس کی مشہوریت
شعور لکھتے ہیں ۔ سب سے پہلے عذر قرآن میں ہے کہ سب سے پہلے لکھتے ہیں کہ اس کے لئے جو کہ شعور کو اس
شعور لکھتے ہیں ۔ ان کا یہاں کے جو وہ دوسرے کے روایت کرے ۔

وَلَيْسَ مُدْكَ مَشْنَعَةً بَلْ تَقْسِيْمُ الْقَامِ بِرُحُوْكَ مَبْنِيٍّ هُوَ اَوْ مَسْلَامٌ كِ شَرِيْفٌ اَنْ يَكُوْنُ يَرْحَمُهُ هُوَ تَقْدِيْمُ
اَوْ كِ مَبْنِيٍّ هُوَ اَوْ مَسْلَامٌ كِ شَرِيْفٌ اَنْ يَكُوْنُ يَرْحَمُهُ هُوَ تَقْدِيْمُ
ثَلَاثُ تَقْسِيْمٍ مِّنْ مَّزَالِمِ اسْلَامٍ اَوْ اَنْ تَوَالِيهِ دَاوُدُ اَنْ تَوَالِيهِ اَلْاَسْمَاءُ كَاذِبَةٌ اَوْ اَنْ تَوَالِيهِ اَلْاَسْمَاءُ كَاذِبَةٌ

تفسیر :- یہ بحث اہل اسلام کے نزدیک سے متعلق ہے بحث میں پہلے سے پہلے طہارت
شعور ان میں منشی کر لیا ماسک ۔ شعور عرب سے طہارت میں لکھتے ہیں جسے اور شعور یا لکھتے ہیں
جا طہارت جس سے صرف مہارت کا نام دیا جیسے امر الکتب ۔ محض ہوں جنہوں نے حمایت د
مسلمہ دونوں نے لکھے یا لکھے ہے اور کبھی شعور میں ان کو بھی لکھتے ہیں یا لکھتے ہیں یا لکھتے ہیں یا لکھتے ہیں
شعور عرب کا لکھا ہے ۔ اس لئے کہ اس میں اس نام میں اس کے لئے جیسے حریر و زرق مولا
جو اس میں لکھتے ہیں یا لکھتے ہیں یا لکھتے ہیں یا لکھتے ہیں یا لکھتے ہیں یا لکھتے ہیں یا لکھتے ہیں یا لکھتے ہیں

متاخر دون، البوتسام وغیرہ کے بعد والے شعرا کے عراق و حجاز کیجئے تین طبقوں کا کلام بالاتفاق
انفاظ و مدانی ہر دو میں قابل استناد و استنباط ہے۔ اور متاخرین کا کلام استدلال کے لائق نہیں
درغفلوں میں نہ مضمون میں۔ اور محدثین کے ہاں میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ ان کے اشعار سے
استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ مثنوی میں استدلال کیا جاسکتا ہے الفاظ میں نہیں اور
بعض کہتے ہیں جو ان میں نہ تو ثبوت ہے۔ ان کے الفاظ و مدانی دونوں سند ہیں۔ اب سمجھتے تھے کہ فرماتے
ہیں کہ اشعار و اظہار لازم و متعدی دونوں مستقل ہیں۔ مگر فرق اتنا ہے کہ اشعار میں دونوں احوال مساوی
و برابر کے ہیں اور اظہار میں لزوم کا احوال مانع اور تعدی کا مروج ہے۔ اما متعدی کا معنی میں تو درود مشن کرنا
کے ہو گا۔ اور مفعول کا معنی مقدس ہے۔ عینی ظرف مکان ہے۔ ہوئے مثنی کے معنی میں اور اما لازم و متعدی
ہونا کے معنی میں ہو گا۔ اور ضرور دونوں صورتوں میں برق کی طرف رجوع ہوگی۔

اور اظہار کا لازم و متعدی دونوں کا معنی تھا اس لئے شہرت و وضاحت پر انکشاف کرتے ہوئے قافی نے اسے
تکملہ انداز کر دیا۔ متعدی کو لے لیا کیونکہ وہ احوال کسی قدر متعق ہے فرماتے ہیں کہ متعدی پہلے کی صورت میں
مستقل ہو گا ظلم دلیل ہے جس کے معنی ہیں رات تاریک ہو گئی۔
اور اظہار کے متعدی ہونے کے دو نسبت ہیں اولی اظہار بصفہ بجمال کی قرأت کیونکہ بجمال صورت متعدی
سے آتا ہے۔

دوم اور تیسرے ہا اظہار حالتی اگر اس میں حالتی اظہار کا مفعول واقع ہے اور مفعول فعل متعدی
ہی کا ہوتا ہے یہ مشورہ و مستحسن طالی کے اس قصیدے کا ہے جس میں اس نے عباس بن ابی سفید حضری کی تعریف کی ہے
اس شعر سے پہلا شعر ہے ۔

اگر دولت اور شان کی عقلی مرشد ہی ہے : ام اسمت تباری نہ ہری خودی ۔
ہر دو مستقیم انکار کی گئے ہیں۔ اور عبادت مروت کا ضررے صدر و محارز سے جس کے معنی قصیدے
ہیں۔ اور شان کے معنی رہنمائی کے ہیں۔ اسمت کا مصدر استقام ہے جس کے معنی طلب دان و سکے ہیں۔ ہر
اظہار کی تفسیر ہر دو عقل کی طرف رجوع ہے۔ حاکمین سے وہ دو معتددا و متبعین مراد ہیں جو وقتاً فوقتاً انسان
پر طاری ہوتی رہتی ہیں۔ مسئلہ خبر و علم و عمل و تکلیف و بدعتی و خوشحالی و بد مدانی وغیرہ بعض کی رات
کے کہ حاکمین سے حالتی اور شان و دامن تادیب مراد ہے کیونکہ رشتہ و ادب حاصل کرنے والے کا حال اس تحصیل
کے زمانہ میں تاریک ہی رہتا ہے سلسلہ تفصیل کی تکمیل پر پہنچنے کے بعد اس میں حلا پیدا ہوتا ہے۔

سنا عہد احمد اور اشیب سے اپنی ذات بطور مجرید ہر دلی ہے۔ احمد کے معنی بلے یعنی نوجوانوں کے ہیں۔
اور اشیب وہ شخص جس کے بڑے عہدے کی وجہ سے بال سفید ہو گئے ہوں اور د اشیب کو گریہ مٹانا چاہتا ہے
کہ میں خود مہمانی کے اعتبار سے نوجوان ہوں اور مد مدانی اور عقلی قوت میں بزرگ ہوں۔
شعر میں خطاب عبوسہ سے کیا ہے کہ کیا تو میری رہنمائی کا قصد رکھتی ہے۔ سو میری عقلی میری رہنمائی

وانما قال مع الضعاء كلها ومع الاظلام اذا لانهم حواس على انشئ انفسا صادقوا
منه فرصة انتقمها ولا كذلك التوقف ومعنى قاموا وقفوا ومنه قامت السوق
اذا ركدت وقام الماء اذا جمد۔

ترجمہ :- اور انصار کے ساتھ کھلا اور انڈم کے ساتھ اذا اس لئے استعمال فرمایا اور اصحاب مصیب
چلنے کی حواس رکھتے ہیں بلذات بھی پہنے کا موقع پاتے ہیں اسے غنیمت سمجھتے ہیں اور یہاں توقف دینا م سورہ الباقی
سے اور قالوا کے معنی ٹھہر جانے کے ہیں اسی سے قامت السوق جب بازار ٹھپ ہو جائے اور ظلم الساریع
پانی جم جائے۔

یعنی ہرگز دستہم کافی ہے یا تیرا مطلوب مجھے ادب سکھا نالت تو زمانہ تیز و درشت میں اگر ایسا اور وہ
رکھتے ہیں تو اس ارادے سے یاد آگیا کہ چونکہ میرے مرشد و رہنما عقل و دہر کا پیوتے۔ میرا گناہ تباہ ہوا اظلام
یعنی عقل و دہر نے تادیب و ارشاد کے لئے میں کو میرا حال غفلت میں رکھا لیکن میرا ایک نوجوان کے چہرے
سے جو جوڑھا بھی ہے ان دونوں کی غفلت کا پردہ اٹھا دیا میں جس وقت غفلت کا پردہ میرے چہرے سے
اٹھا تو میں عمر میں کو نوجوان تھا کہ عقل میں بوڑھوں جیسا تھا۔

ایک مشہد اور اس کا جواب بخیر پیدا ہوتا ہے کہ قاضی کا اہتمام کے شعور سے استدلال مناسب نہیں
کرسکتا وہ محدثین میں سے ہے اور محدثین کا قول حجت نہیں تو اس کا قاضی نے جواب دیا کہ ہاں محدثین میں
سے ہر کسی کا قول قوی قیاس حجت نہیں لیکن جوان میں سے قابل و توفیق اور عالم بالشریعت ہیں ان کا قول
یقیناً سند ہوگا اور اہتمام انہیں حاصل ہوگوں میں سے ہے لہذا کسی کی روایت کو اس کی روایت کا درجہ
دیدیا جائے تو کچھ مضائقہ نہیں۔

تفسیر :- یہ ایک شبہ کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ کیا وجہ ہے کہ انصار کے ساتھ کھلا جو نکر اور شرط و جزا پر
وہ حالت کو تباہ ہے۔ اور ظلم کے ساتھ اذا کو محض و توفیق شرط و جزا پر و توفیق شرط و جزا پر و توفیق شرط و جزا پر
کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ انصار کی جزا و ثواب واقع ہے۔ اور ظلم کی تافا اور جو لوگ ان آفتوں میں مبتلا
ہیں وہ مٹیں گے منظر بلکہ حراس ہیں اور توقف و قیام سے بڑا پس چنانچہ زمانہ بوجہ موقع غنیمت سمجھ کر نوجوان
میں کھڑے ہوتے ہیں۔ بر خلاف غفلت کے کہ اگر کسی وقت توقف میں جمبک محسوس کرتے ہیں پس چونکہ مشق کا
ترتیب انصار پر بار بار ہوتا ہے اس لئے اس نکر کو کبھی سمجھانے کے لئے حکم مطلق نے کھلا کا لفظ استعمال فرمایا
اور غفلت و قیام میں چونکہ یہ کیفیت نہیں ہوتی اس لئے وہاں افراد اس کا کھلا۔

ولومن حروف الشیطان فی الدلالة علی انتفاء الاول لا انتفاء الثاني ضرورة انتفاء
اللزوم عند انتفاء الزعم وقرین لا ذهب باسماؤهم بزيادة الباء کقولنا تغلک ولا
تلقوا یا بدیکم الماتة تملکة۔

وفائدة هذه التمشیطة ابداء الماتة نذایب متعمم وابعادهم مع قیام ما یقضي
والتنبيه علی ان تاثیر لا سبب فی مسبباتها مشتمل طبعیة لله تعالى وان وجودها
مرتبطا باسماؤها و قد بقدرته تغلک وقوله ان الله علی کل شیء قدیر کا منتظر بحرف و
النتیجہ یہ کہ

ترجمہ یہ اور دوسری شرط اس سے ہے اور اس کے ظاہر میں ہیں اول کے انتفاء پر دلالت کرنا سبب انتقام
ثانی کے یہ کہ بات یہ بھی ہے کہ لزوم کے انتفاء کے وقت لزوم کا انتفاء ہو جائے اور پڑھایا ہے ۔
تیسرے سبب سے بھی یہ کہی رہا ہے کہ اس کا سبب ہے کہ قرآن پاک کی دلائل سے یہ کہ ان التملکة۔
اور اس کی شرط کا فائدہ اس میں کوئی شک نہ ہو کہ لفظ جو ان کے معنی ہے کہ سب کے لئے یہ کہیاد و نہایت
سبب کے تقاضے موجود تھے نیز اس پر تنبیہ کرنا ہے کہ اس سبب کی ان کے مسببات میں تاثیر اللہ تعالیٰ کی مشیت
کے ساتھ مشروط ہے اور یہی کہ سبب کا اسباب سے مرتبط ہو کہ یا ایاہا اللہ ہی کی قدرت سے ہے اور قرآن
پاک میں ان اللہ علی کل شیء قدیر اس جملہ کے لئے ہمزہ تفریع و تاکید کے ہے۔

ایضاً یہ کہ مشیت اللہ تعالیٰ میں اختلاف کی وجہ سے ہے محبوب کے نہیں جیسا کہ بعض نے کہا ہے۔
کتاب اگر میں ترجمہ و معانی پر غور کروں تو اس میں تو دلالت ہے بلکہ میں اسے پسند نہیں
کرتا کہ کہو کہ میری کتاب میں بہت گناہ لکھے ہیں۔ یہ غلط ترجمہ و تفسیر کے کسی میں تعلق ہے۔

تفسیر میں ہے یہ تو کہ میں اسلاف میں اور ایک دولت کا بیان ہے۔ تو کے معنی میں ہیں صاحب اور محبوب
کا اختلاف ہے اس پر سبب کا اتفاق ہے کہ ان کے انتفاء سے متعلقہ غیر پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن کیا میں
شرع کا انتفاء سبب ہے معنی میں ان کے انتفاء کے لئے یہ نشان کا انتفاء سبب ہے اول کے لئے تو محبوب کہتے
ہیں کہ میں بتانے کے لئے کہ ان کے اول کا انتفاء ان کے انتفاء کے سبب ہے اور اس میں صاحب انتفاء
اول سبب انتفاء ان کے قائل ہیں۔ نفی ان کے لئے منقرض اس پر غور کیا کہ ہے اور دونوں قولوں

والشئی یختص بالوجود لان الأصل مصدر وشاء أطلق بمعنى شاء تارةً وھيئتاً تینا ول
الباری كما قال تعالى قل ای شئی اکبر شهادة قل اللہ ومعنی شئی انشؤی وانشاء اللہ
وجودہ فہو موجود فی الجملۃ وعلیہ قولہ ان اللہ علی کل شئی قدیّر واللہ خالق کل شئی
فہما علی عمومہما بلا مقنویۃ۔

ترجمہ۔ اور لفظ شئی موجود کے ساتھ خصوص ہے کہ کوئی فی الحقیقہ نہ نہا، کا مصدر ہے کبھی شاء (ادارہ)
کرنے والا، کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اس وقت باری تعالیٰ کو جس شئی میں تو ہے جیسے فرمان باری "قل ای شئی
اکبر شهادة قل اللہ اور کبھی شئی کے معنی میں اور جس کا وجود خدا چاہے تو وہ فی الجملہ موجود ہے اور
مقتضیٰ ہے کہ معنی ہے فرمان باری "ان اللہ علی کل شئی قدیّر" اور اللہ خالق کل شئی" پس یہ دونوں آیتیں مل کر
کس بہت شفاء کے لیے عموم پر جمل لگی۔

دیکھیں کہ مذکورہ میں تطبیق بھی کی ہے۔ بنیاد میں ملائے کر لیا جائے ان اولیٰ کا میدان تنگ ہے۔ قاضی نے
اسی حارج کے قول کو اختیار کیا ہے اس کے نظارہ فرمایا۔
اسی نظریہ کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہو گا کہ جو کہنا مقول کے آنکھ کا ان سب نہیں ہونے اس کے ہم جگتے
ہیں کہ خدا نے ان کا ادارہ نہیں فرمایا۔

اور قدرت کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح ذہب بھینہ معدن و اور جس طرح باب افغان سے اذہب بھی
پڑا ہوا ہے۔ اور اس صورت میں ہم کی بار بار کہہ ہو گا کہ ذہب خود معدن ہے جیسے کہ تلخا باب ایدم
میں بار بار مذکور ہے کہ ذہب بقاء الاحوال غلطی ہے۔

یہ ایک شے کا ذرہ ہے مثلاً یہ ہے کہ اس جملہ شرطیہ کی کیا ضرورت تھی یہ تو ہر شخص جانتا ہے کہ اگر خدا چاہے
تو ان کی شوائب کو مائی سب کر لیتا۔

قاضی نے فرمایا کہ اس شرطیہ جملہ میں حق باتوں کی دہائی بھی ملتی ہے۔ پہلی کہ اسباب کی تاثیر کے
مشیت باری شرطیہ اس اسباب سب کو دیکھ کہ اصل کی گنج، جلی کی چمک وغیرہ ایسے اسباب جو
ہے کہ ان کی سبب دوسرے کا وجود ہوتا ہے مثلاً اسباب دھو کے دھو رہ گئے۔

دوسری یہ کہ سبب میں اور سبب کے لئے الیٰ علیٰ مشیت باری حق اور کوئی چیز یا نہ تھی بلکہ مقتضیٰ حق
تیسری یہ کہ مشیات کا ہے اسباب سے مراد جو کہ یا یا یا نا اسباب کے دوسرے ہیں یہ سبب کے مقتضیٰ
کی قدرت کی وجہ سے ہے اور اس شخص کو جو اس جملہ میں استنادۃ بیان ہوا تھا "ان اللہ علی کل شئی

و بقیہ مگر مستحق قہر ہے لے صراطِ نبی ان کو روکا اور اس کی تائید کر دی اور یہی وہ ہے کہ ان الشرائع سے پہلے
نہ نزل غفلت نہیں لائے۔

انہوں نے کہا کہ اگر تم لوگ ان لوگوں کے ساتھ جی نہیں آؤ گے تو انہوں نے کہا کہ جب وہ اس کی طرف سے توبہ کرے گا تو اللہ تعالیٰ سے دعا کی جائے گی کہ وہ اپنی قوم کو اندھا کر دے۔ سو اس نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کہا تھا کہ ان لوگوں کو اندھا کر دے۔

احادیث میں ہے انشوری بن مسعود جاریۃ نشر علیہ البائع عند منہا انتقال لہ علیہ السلام لا تقریر او نہیا
مسئلہ ثنویہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک باندی خریدی، اپنے لئے اپنی خدمت کی اس میں شرط
رکھ دی آپ نے ابن مسعود سے فرمایا کہ باندی کے قریب نہ ممانا کیونکہ اس میں استغناء کو رہایا گیا ہے
اور یہ بھی صحیح استغناء جو حائز نامے نووہ نامہ تعمیرتی ہے

تقدیر اور: لفظ شاعری پر بحث ہے جس کے بارے میں متکلمین، شاعر اور معترف کا اختلاف ہے۔ شاعر کہتے ہیں شاعری اور موجود میں لازم و ملزوم کی ہے جتنا جو تفسیر محصور و کلیہ عداوق کے کا۔ فنکار شاعری موجود و کل موجود شاعری، جس پر بات کہ دو دونوں میں تفریق ہے یا نہیں تو یہ شاعر و میں جس کے اندر نہیں بعض ملتے ہیں بعض انکار کرتے ہیں انکار کی وجہ یہ ہے کہ جب ہر السواد موجود ہوتے ہیں تو اس سے مخاطب کو ایک خاصہ لازمہ حاصل ہوتا ہے اور اس کے دل کو سکون ہوتا ہے اس کے برعکس جب السواد میں کہتے ہیں تو کوئی مفید بات نہیں ملتی اس فرق سے معلوم ہوتا ہے کہ تفریق نہیں ہے۔

استاد وہ کی فاضل نے جو دلیل ذکر کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ شیخ در حقیقت شاہرہ کا علم ہے کہیں اسم فاعل کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کہیں اسم مفعول میں اسم فاعل ہونے کی صورت میں معنی بدل گئے۔ ارادہ کرنے والا۔ بریں نقد یہ ہر ارادہ کرنے والی چیز کو عام ہو گا۔ خواہ واجب ہو خواہ ممکن، خواہ انسان ہو، خواہ حیوان ہو، خواہ ملک ہو۔
اسی لئے قرآن پاک میں جب اکبر (شاہدہ خدیجہ کے متعلق سوال کیا گیا تو جواب واجب الوجود اللہ تعالیٰ سے دیا گیا۔ اور شاہدہ خدیجہ اسی شخصہ کو کہ شاہدۃ قیامۃ ہے۔ آپ پر بھیجے، مومن ہی چیز شہادت میں سب سے بڑی، مگر اسم کے پوچھنے پر کہا تو قوت ہے، آپ خود کہے، اللہ۔

معلوم ہو کہ فتنہ میں نزاع اور جھگڑا ہے اسی اصول کے اعتبار سے نئی موجودی کہہ سکتے ہیں کیونکہ شرابہ کے ضمن وہ نزاع جس کے ساتھ مشیت قائم ہو اور مشیت اکی کے ساتھ قائم ہو سکتے ہیں جو موجود ہو۔

والمعتزلة لما قالوا الشيء بايضا ان يوجد وهو يعم الواجب والممكن او ما يعم
ان يعلم ويمتاز عنه نعم الممتنع ايضا زعمهم التخصيص بالممكن في الموضوعين
بدليل العقل.

ترجمہ :- اور مقرر اسے جب یہ کہا کہ شی دہے جو دوسو دین سکتی ہو اور یہ مفہوم واجب و ممکن دونوں کو عام ہو گا۔ یا وہ جس کا معلوم و خبر عنہ بننا صحیح ہو تو یہ دلیل عقل ان کے لئے ضروری ہو کہ روشنی کو دونوں آیتوں میں ممکن کے ساتھ خاص کریں۔

(بقیہ مرگہ مشقت) کیونکہ ثبوت شئ الملش ضرر ہے ثبوت ثقیبہ کی۔
ادرا اسم مفعول کی صورت میں ترجمہ ہو گا وہ جس کا وجود چاہا گیا ہو۔ اور اس معنی کے اعتبار سے جس شئ موجود رہی ہو کہ جس کے وجود کو خدا چاہے وہ فی الحقیقت یعنی فی احوال یا فی الدال ہو جو وہی ہے۔ تاہم فرمائیے کہ قرآن باری ان اللہ علی کل شئ قدير اور اللہ خالق کل شئ۔ لہذا اس بیت و حدیث میں جیسا لفظ کا محض لائق و مقدر ہونا ثابت ہوتا ہے شئ اسم مفعول کے معنی میں ہو گا۔ اور اسم مفعول کے معنی صرف ممکن کو شامل ہوتی ہے کیونکہ ذات واجب ایسی نہیں جس کے وجود کا کس نے ارادہ کیا ہو بلکہ وہ بنفس و بذاتہ ازل سے موجود ہے اور جب شئ صرف ممکن کو شامل ہو گا تو ان ردوئل آیتوں میں کسی شخص سے واسطہ نہ ملے گی اختیاج نہ ہو گی اور نہ کہے گی بخلاف شئ رہے گی کہ آیت سے اللہ خالق کا مقدر و ر و مخلوق ہونا ثابت ہو تا ہے۔ حالانکہ وہ نہ مقدر و رہے نہ مخلوق کیونکہ ہم کہیں گے کہ مقدر و ر مخلوق ہوتا اس وقت ثابت ہوتا جب شئ میں داخل ہوتا اور وہ شئ میں داخل ہوتی ہے۔

تقسیم ہو۔ یہ معتزلہ کے قول کا ذکر ہے۔ انہوں نے شیخ کی دو تقریضیں کی ہیں، ایک بالصبح ان یوجہ جس کا موجود ہو، صحیح ہو، یہ تعریف واجب، ممکن نہ ہو، ممکن مددوم غیثوں کو عام ہوگی۔ گیر نکتہ قبول کا موجود ہونا صحیح، واجب و ممکن موجود کا تمام اس لیے کہ وہ فی الحال موجود ہیں، اور مددوم کوئی احوال موجود نہیں، لیکن موجود ہو سکتا ہے۔
دو تقریریں بالصبح ان بیکم وغیرہ۔ وہ جس سے علم متعلق ہو سکتا ہو، اور جسے خبر عنہ یعنی مبتدا و فاعل وغیرہ نہانا بھیج ہو، اس تعریف میں ان تینوں کے ساتھ ساتھ ایک جو مبتدا

والقدرة هي التمكن من إيجاد الشيء وقيل صفة تقتضي التمكن وقيل قدرة الإنسان
هي شئها يتمكن من الفعل وقادرة الله تعالى عبارة عن قوته بحيث عند وفاءه هو الله
أن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل والقدر في الفعل لما يشاء على ما يشاء ولذلك قلنا
يوصف به غير الابدائي تعالى وأما تفاق القدرة من القدرة لأن القادر يوقع الفعل على
مقتضى إرادته أو على مقتضى مقتضى مشيئة -

تشریح :- اور قدرت شئی کو ایسا دیر قادر و توانا ہے۔ اور عین نے کہا کہ قوتوں کی ایک ایسی صفت ہے جو
عظیم ہو بیگانہ و افتاد کرے اور کہا گیا ہے کہ انسان کی قدرت اس ایست و کیفیت کا نام ہے جس سے وہ فعل
پر قادر و قادر الشرف ہو۔ لیکن قدرت عبارت ہے اس سے عجز کی غنی ہے۔ اور قادر و توب جو عربی ہے کہ کڑا اور جو
شاید ہے کہ ہے۔ اور قدرت کہ ہے جو جس چیز کو جس انداز پر بہت پورے طور پر کڑا ہے اور اس سے قدرت بہت کم
غیر الہی صفت بتایا ہے اور قدرت کہ ہے قدرت (اندر) مگر نہ بہت کڑا کہ کڑا اور اس سے کہے ہیں کہ وہ فعل کو
اسی قوت کے انداز پر انجام دیتا ہے یا اپنی مشیت و ارادہ کے تحت جسے ملاحظہ انجام دیتا ہے۔

حق میں نہ خلل ہو جائے گا کہ اس کو کہ منہ سے منہ کا تعلق بھی صحیح ہے اور خود بھی بنا سکتے ہیں کہتے ہیں اجنبی
انفیسین لائل! جب منہ لائے شہ کا مفہوم اس قدر وسیع کر دیا تو انہیں نہ تو انہوں سے حق کا مخلوق و
و مقدر ہو نا ثابت ہو نا ہے ان میں تخصیص نہیں اور یہ بھی کہ یہ انہوں سے عفو ممکن و واجب و متعلق ہیں
میں منتہی ہیں

پس مغرور و متکبران کثرت سے خالی ہیں کیونکہ انہیں ان کی عظمت و استقامت کے خلاف اپنے تئیں بڑے اور متکبران کا
تحول ہے جتنا کہ ہے۔ مثلاً اگر کسی کو جواب دہ نہ ہو کر جب اس پر غصہ ہو تو اس کو اس کی جوتی کیونکہ عام
عنصر میں اس کی غلطی ہے۔ قائل نے جواب دیا کہ یہ شخص بدیہی ہے۔ اس پر عقل سے ثابت ہے کہ عقل انہیں
ماتہ پرورد خود بخود گردانتی ہے۔ حق و دھرم کو جس سے اس کی عقل بدیہی ہے۔

[illegible]

وانظاہران تمثیلین من جملة التمثيلات المؤلفة وهو ان تشبہ کیفیت منفرستہ
من مجموع تضافات اجزاء تلامصقت حتی صارت شيئاً واحداً باخری مثلاً القلوب
انفالی مثل الذی بن حیولہ التورۃ ثم لم یحیلوہا کمثل العمارۃ الا فانه تشبیہ حال
الیهودی جہارہم بما معہم من التورۃ بحال العمارۃ فی جہلہما یما یعمل من اسفل الحکمۃ

ترجمہ مع التفسیر :- اور اسی سے کہ دونوں تمثیلیں درتلمیم مثل الذی اع اور الذی کسب من الہام تشبیہ
ہر ایک کے قبیلے سے ہیں۔ اور تشبیہ ایک یہ کہ کسی کیفیت کو جو ایسے مجموعے سے اخذ کی جاتی ہے جس کے اجزاء ان
جگہ کرشی و فاضل کے ہیں تشبیہ دیکھئے اس میں دوسری کیفیت کے ساتھ جیسے نرمان باری مثل الذی یمنعوا
التورۃ ثم لم یحیلوہا کمثل العمارۃ مضارہ :- ان لوگوں کے سر پر تورات عکس لاد کی کسی پھر اصول سے اس کو انگریز
دیکھیں اس پر کھد مندہ ہستان کی مثال گمشدگی مثال ہے جس پر کتابیں لکھی ہیں تو کتابیں تشبیہ ہے یہود
کے سال کی ان کے اپنے پاس والی کتاب تورات سے جہاں پر جتنے ہیں گدھے کے حال سے اس کے ان حکمت
کی کتابوں سے جہاں پر رہتے ہیں جو اس پر لکھی ہوئی ہیں۔

یعنی جانب مشرق میں زمین جہیز میں ہیں یہود اور نصرت سے نشانہ ہوا ان سے بھی
ایک کیفیت منترج کی گئی اور جانب مشرق میں بھی زمین جہیز میں گدھے حکمت کی کتابیں گدھوں کا
ان سے ناواقف ہوا ان سے بھی ایک کیفیت منترج کی گئی۔ پھر اسے مشرق بنایا گیا تو گویا کیفیت منترج کے
ساتھ تشبیہ دی گئی۔

تفسیر :- یاد رہے کہ خداوندی الہی اللہ علی کی شان قدیر کی حکمت سے فارغ ہو کر ان تمثیلین پر سیر
حاصل بحث کر رہا ہے اور بحث فراغت کے بعد اس نے معشر کی کاس کا کھنسا اس سارے مجموعے پر توجہ
محتاج نیز تمثیلین ختم بھی اس پر ہوئی ہیں۔

واقعہ مذکور شدہ توجہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ علت احتیاج امکان ہے وہ حالت بقا ہی میں ملکی کو محتاج باقی بھوتے
ہیں کہوں کہ ممکن بحالت بقا ہی امکان کی صفت کے ساتھ متعلق ہے اور جو حالت احتیاج حدوث اور وجود
کو ملنے ہیں وہ بحالت وجود کو محتاج ہوتے ہیں ممکن بعد از وجود بحالت بقا احتیاج نہیں ہوتا کہوں کہ بقا کو محتاج وہ
حالت وجود نہیں۔ وراثت کا :- آیت میں مذکور مذہب کا جو حیار و حیارہ ہر جا کی کے لئے اور
بقا و زندہ ہو کر تار و پست نہی کے واسطے اور افراد و موت و زوال و شوجی کے لئے خاص کر تارے۔

اسلام کا خلاصہ یہ ہے اس کی قدرت کا ذاتہ محدود نہیں دو بیک وقت ان تینوں کا نامک اور
مستف بہر مفاتحت۔

والفرص منها تمثيل حال المنافقين من الحائرة والشدة بما يكابد من طفت نارا بعد ابتقاده في ظلمة اوجال من اخذته السماء في ليلة مظلمة مع رعد قاصف وريق خاطف وخوف من اصولن.

ويمكن جعلهما من تبيل بالتمثيل المفع وهو ان نأخذ اشياء فوادى فتشبه بها بافعالهم كقولهم تلهووا بيسوى الاعشى والصبير ولا الظلمت ولا النور ولا اطفال ولا الحور و قول امرأ القيس ما كان تلوب الطين رطبا ويا بسانا لى وكرها العناب والحشف الباني. بان يشب في الاول ذوات المنافقين بالمستوقد واظهار الايمان باستيقاد النار وما انتفعوا به من حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد وغابر ذلك باضاعة النار ما حول المستوقدين وزوال ذلك عنهم على القرب باهلاكهم واغشاء حالهم وابقائهم في الخسار الدائم والعذاب الشرمذ باطفاء نارهم والذهاب بنورهم.

ترجمہ: ہمارے دونوں تمثیلوں سے مقصود منافقین کی شدت و حیرت کے حال کو تعبیر دینا ہے اس حیرت و شدت کے ساتھ ہے وہ شخص پروا داشت کہ رہے جس نے ظلمت میں آگ بجائی تھی اور ملامت کے بعد وہ سمجھ گئی یا اس شخص کے حال سے تشبیہ مقصود ہے جس کو یادوں نے تاریک رات میں لیلیٰ بخت قسم کی غمزدگی اور غم کو بجلی اور کڑک کے اندیشے کے ساتھ.

اور ممکن ہے تزارو یا دونوں تمثیلوں کو تشبیہ مفرد کے قبیلے سے اور تشبیہ مفرد سے ممکن ہے چند چیزوں یا ایک ایک کی طرح جیسی دو چیزوں کے ساتھ تشبیہ دو چیزیں اللہ تعالیٰ کا فرمان مطلقیتوی الامنی و البصیر اور اور اندہ حال اور انھیں ظاہر براہین ہو سکتا۔ آدنا تاریکی اور روشنی اور چھاؤں اور دھوپ اور شبیہ امرأ القیس کا یہ شعر ہے کان تلوب الطین رطبا ویا بسانا لى وكرها کے تارماور سو گئے جسے دل ہار کے گھونٹنے کے آس پاس عناب ہیں۔ اور دی غمزدگی اور اس تشبیہ کی تمثیل اصل میں صورت یہ ہوتی کہ منافقین کی ذات کو مستوقد کے ساتھ تشبیہ دکھا جائے اور ان کے ایمان کا ظاہر کرنے کو آگ روشن کرنے کے ساتھ اور ایمان سے جراثیم نے جان وال اور اور غیر کو کھٹا ظلمت

و سلامتی کا فائدہ اٹھایا اس کو تشبیہ دی جیسا کہ مستوفدین کے ماحول میں آگ روشن ہوئے کے بعد
اور اس فائدہ کے بعد جلد فراگ ہوئے کو ربیب اللہ کو ہلاک کرنے اور ان کا بھانڈا بھوڑ دینے اور ان
کو جہنم کے سارے اور زمین عذاب میں بھوڑ دینے کے تشبیہ و بیانیے مستوفدین کی آگ کو بھی اویسے اور
ان کے نور کو ملبہ کر لینے کے ساتھ۔

احمل :- بلکہ تشبیہ کی الاولیٰ متعلق ہے لیکن معلما میں جیسا ہے اور اہلناہم کا ذریت بلکہ انفقین پر
عطف ہے اور با مستوفد انذار کا عطف با مستوفدین پر ہے اور با لہم اور باشت راہم کی بار
سیمیہ ہے اور زوال سے متعلق ہے اور با لہم کا تعلق شب مقدس ہے۔

تفسیر ۲۱۵ :- یہ تشبیہ مرکب کی تطہیر اور اس کی غرض کی توضیح ہے یعنی تشبیہ مرکب کی صورت یہاں یہ ہوگی
کہ سبب تشبیہ معانفقین کی جانب میں چند چیزیں ہیں ان کا جان و مال کی حفاظت کی غرض سے ایمان
کو ظاہر کرنا اور پھر ان کے زاد کو کھل جانا جو ان کے لئے عبادت درازی کا موجب تھا اور اس کی وجہ سے
ان کا تھوڑا جانا ان تینوں چیزوں سے ایک ہیئت شریع کی کہ اور تشبیہ کی جانب میں بھی تین چیزیں
ہیں روکشی کی غرض سے آگ روشن کر لی پھر آگ کا بھج جانا اور مستوفد کا تھوڑا جانا ان تینوں سے ایک
ہیئت شریع کی اور ایک ہیئت شریعہ کو دوسری ہیئت شریعہ سے تشبیہ دینے کی اور وہ تشبیہ ظاہر
حال کا سدھرا جو اناداس کے اہلکار کا بھرا جو اناداس کو تقریر غرض پیش اہل پر اور تمثیل حوائی کی تقریر کو بھی
اسی پر قیاس کر لیا جائے۔

نور و یسین :- یہ تمثیل کے دوسرے احوال کا بیان ہے قرآن کے ہیں تمثیلین معی کھنل الذی استودع الخ انداؤ
کعبہ میں السماء میں تشبیہ سفر کا بھی کو سفر کی بھی کہنے ہیں بھی احوال ہے۔

تشیب مفروق حقیقت حد آتی ہے کہ تشبیہ کی جانب میں چند چیزیں ہیں اور تشبیہ کی جانب میں بھی چند
چیزیں ہیں ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ دوسری کے ساتھ تشبیہ دی جاتے ہیں ان کی شاہیں قرآن میں بھی
ہیں اور کلام معاد میں بھی۔ اولیٰ علیہ فرماں ہر دو و الیٰ ہر دو و البصر الخ یہاں جانب تشبیہ میں بھی ہر دو
ہیں۔

نور و کافران و نور و کافران و کفر ایمان و کفر ایمان و عقاب۔

اور جانب تشبیہ میں بھی تین ہی چیزیں ہیں۔ اعلیٰ و بصر و نور و حدیث جہاں اور عقاب
مومن و کافر کو تشبیہ دی گئی اعلیٰ و بصر کے ساتھ اور ایمان و کفر کو نور و ظلمت کے ساتھ اور ان کے نور
و عقاب کو ظلمت و حرور کے ساتھ۔

اور کلام غما ربیعہ امر آتھس کا ہر شریعت کا ان کتاب البصر الخ

اس میں جانبہ شعبہ میں چار چیزیں ہیں۔ پہرہ فعل کے نزدیک دل اور شہ کے دل اور جانبہ شعبہ میں بھی دو چیزیں ہیں۔ غلاب۔ دردی مجبور۔ مستور میں حشف کہتے ہیں الل کو اول اور ثان کو ثانی سے تعبیر کر دیں۔

اس شعر کے پہلے شعر میں اپنے گھوڑے کی تیز رفتاری کی تعریف کرتے ہوئے شاعر نے اس کو باز کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ پھر باز کی توصیف میں یہ شعر لایا ہے۔ طے سے نکال گئے ہوتے پرندے مراد ہیں۔ پس ان تعریف حمد معارفی کہتے۔ رفیقا باباں قلوب سے مراد ہیں۔ درگھوڑوں کو استیفاء، بارغیر نقوۃ یعنی بازی طرت اور چھپے غلاب مشہور ہے بھی ملتے ہیں۔ حشف بالتحریک دردی مجبور کہتا ہے کہ باز کے آس پاس کے اس پاس جو پرندوں کے دل تلے مرے پرے ہیں اور ان میں بعض تیز رفتار اور بعض سوکھ سارے گرت گرتے ہیں۔ تیز رفتاری دیکھنے میں ایسے لگتے ہیں گویا غلاب اور دردی مجبور ہیں جو تیز رفتار ہیں وہ غلاب کے ساتھ ہیں اور جو سوکھے ہیں وہ دردی مجبوروں کے قلوب کی تحسین کی وجہ سے کہ باز پر فعل کے دل نہیں کھانا۔ ترقیب کا کہنا ہے کہ باز اس آپ کھانا ہے مگر ان کے سر چور زینا ہے اور پرند کھانا ہے مگر ان کے دل نہیں کھانا۔ بہرہ کہتے ہیں۔

ہذا حسن ما قبل فی تشبیہ شستین غلابین فی مابین شستین شستین کہہ لگ۔

یہ شعر ان تمام اشعار میں سب سے بہتر ہے جو دو مختلف چیزوں کی دو مختلف حالتوں میں در مختلف چیزوں کے ساتھ تشبیہ دینے کے واسطے لکھے گئے ہیں۔

تشبیہ اولیٰ میں تشبیہ مفرد کی صورت ہے کہ شہ کی جانب میں چار چیزیں ہیں۔ سنا نقیۃ ان کا خطہ ہا مین، ان کا ایمان کے کسی قدر مستقیم ہونا۔

اور چاروں قطع کا مقطع جو جانا۔ اور سنا نقیۃ کا ص لہ و اعم

میں چار جانا۔ اور شعبہ سبکی جانب میں ہیں چار چیزیں ہیں۔

مستور تدیر ان کا آگ جلا نا آگ سے ماحول کا روشنی

جو جانا۔ دردی کا صلب جو جانا ان چاروں میں

سے ہر ایک کو لگ لگ دو سری کے ساتھ

تشریح دی گئی ہے۔ سنا نقیۃ کی ذات

کو تشبیہ دی گئی مستور تدیر کی

ذات سے انما بیان

کو تشبیہ دینا عقلاً ہمارے۔ ارتفاع الامیان کو تشبیہ دی ساختہ ذرا احوال سے اور ارتفاع ارتفاع کو تشبیہ تیز رفتاری سے۔

وقی الثانی انقسم باصحاب الصلیب وایما نزم الخائب نكفهم بالخدا عر بصیبت فیہ
 ظلمت وریق من حیث انه وان كان نافعاً فی نفسه لكنه لما وجد فی هذا العنق
 عاد نفوسهم ضراً و نفاقم حذر عن نکایات المؤمنین و ما یطرقون به من سواهم
 من الکفۃ بمجعل الاما یلع فی الاذان من الصواعق حذر الموت من حیث انه لا یبرؤ
 من قدر الله تعالى شیئاً ولا یخلص مما یرید بهم من المضا و تحبیرهم شدۃ الامر
 و جعل لهم هدایا تون وین و یمن بانهم كلما صادفوا من البرق مخرقة نفعها فرصة
 مع خوف ان یخطئ ابصارهم فخطوا اخطی لیسیرة ثم اذا خفی و فی قریب ان یبقوا
 متقیدین للاحراق لهمهم۔

ترجمہ :- اور تمثیل بتالی میں من اظہر کہ ذات کو تشبیہ کی جائے یا تشبیہ میں کہ اس آقا اور ان کے کلمہ آمیز
 ایمان کو اور رب کے اس بارش میں اس آقا جس میں اندھیریاں اور گڑبڑ اور کبیل جو اس جہت سے کہ بارش اگرچہ
 فی نقبہ فی کیش ہے لیکن جب اس صورت میں اپنی کئی قواس کا فی نقصان سے بدل گیا۔ اور ان کے نفاق کو جو
 انہوں نے تو میں نے آزار اور ان کے کلام سے بچنے کے لئے اختیار کیا تھا خود ان کے سوا دوسرے کا فہم کو
 پر کلمے کے تشبیہ ہی جائے۔ اسے کرک کے موت کے ڈر سے کافروں میں انگلیاں کھولیں لیکن اس آقا میں
 جلیبت سے کہ کافروں میں انگلیاں دینا نقصان دین کو نال نہیں سکتا۔ اس نفاق منافقین میں ان کو نقد یا نہیں
 سے نہیں بچا سکتا۔ اور منافقین کے تحیرہ ہونے اور اس خیر سے آتش نار ہونے کو جسے وہ کری اور جسے مجوزی
 تشبیہ و تمثیل اس بات کے ساتھ کہ بارش والے جب بھی علی کی ذرا سی جگہ پاتے ہیں تو اس نصرت بھی کو اس
 اندیشے کے ساتھ کہ ان کی نگاہیں خیر نہ ہو جائیں آہستہ آہستہ چلتے چلتے ہیں بھڑبھڑا جھپ جھپ ہوتی ہے
 اور اس کی روک ٹوک مدہم ہو جاتی ہے تو عقیدہ ہو کر رہ جاتے ہیں۔ ذرا بھی حرکت نہیں ہوتی۔

اصل :- فی ہاتھی کا عطف کی ادا دل پر ہے تقریری عبارت نکلتی کہ ان تشبیہ کی تمثیل اتالی فی انفس ہم
 باصحاب الصلیب۔ ایما ہم کا عطف ہے انقسم اور مصیب مطوف ہے باصحاب الصلیب پر۔ اور نفاقم
 کا بھی عطف ہے انقسم پر اور وعدۃ انفاقم کا معقول الیہ اور ما یطرقون مطوف ہے نکایات پر۔

وقیل شبۃ الایمان والیقین و سائرهما اوقی الانسان من المعاوان الّتی فی سبب
الحیوة الابدیۃ بالصیب الذی بہ حیاة الارض و ما ارتبکت بہا من الشبہ البیطلت
واعترضت دونہا من الاعتراضات مشککة بالظلمات و ما فیہا من الوعد والوعید
بالوعد و ما فیہا من الایات الباہرۃ بالبرق و تصاعہم عما یشعرون من الوعد بحال
من یموتوا الرعد فیما بین صواعقہ فیستلذذنا عنہا مع انہ لاخلص لہم منها و هو
معنی قولہ تعالیٰ واللہ مجیب بالکفر بن و اعترضہم لئلا یمع لہم من تشبہ بلی و کونہ
اور فی بطح الیہ ابعادہم بمشیتہم فی طمرح منو بالبرق و تحارہم و توقعہم فی
الاموحین تغرض لہم شبۃ او تمن لہم مصیبتہ بتوقعہم اذا ظلم علیم۔

ترجمہ۔ اس اور کر کے کہ شبہ کی گئی ایمان اور یقین اور ان تلمہ سو قول کو جو حیات ابدی کا سبب ہیں اس کے
کے ساتھ جس سے زمین کی زندگی ہے اور شبہ کی گئی ان باطل خیالات کو جو ان چیزوں کے ساتھ کہ توکل میں
ان اعتراضات کو جو ان چیزوں کے وقت میں آئے ظلمات کے ساتھ اور شبہ کی گئی ان باتوں کو جو ویدوں کو جو ایمان
و یقین وغیرہ میں ہیں اور کہ ساتھ اور جو ان آیات ظاہرہ میں ان کو شبہ کی گئی برحق کے ساتھ اور وہاں یقین کے
ان و ویدوں کو کہ جس سے کان بند کر کے کہ شبہ کی گئی اس شخص کے حال سے جس پر تجلیا مت طاری کر دے بعد اس وہ
کو کہ کے درمیان اپنے کان بند کر کے اور وہ اس کے کان کو اس سے بنات نہیں اور جس مراد ہے ایمان پوری ہو اللہ
محیط بالظہر ہے کی اور اس رشتہ کے ظاہر ہونے کے وقت جب کو یہ حاصل کرنا چاہتے ہیں اور اس عطا درخشش کے
ظہور کے وقت جس کی طرف ان کی نظر کی گئی تھیں سنا یقین کے تحریک اور خوش ہو جائیں کہ شبہ کی گئی اصحاب صیب
کے اس واسطے پر بل برحق کے ساتھ جس میں برحق کا جاننا اور رہے جس کو گزند پڑی اور جس محبت اور رشتہ کے پیش
کئے برحق سنا یقین کے اپنے معاملے میں بخیر و متوقع ہو نیو کہ شبہ کی گئی اصحاب صیب کے شخص کے کردہ جانے کے
ساتھ فیکر ان کے سامنے ماحول تاریک ہو گیا ہو۔

تنبیہ۔ ۱۔ خیال رہے کہ یہ تقریر بھی شبہ مفرانہ کی صورت میں ہوگی۔ حیات ابدی میں ایک لفظ اور حکمت
ایک ہے اس کے معنی میں بلنا۔ خبر دو کہ آج ہے اب غصہ ہونے میں رکبتہ فلا تک۔ میں لے کر ہی یا تودہ (لگا)۔

تفسیر۔ ۱۔ یہ شبہ مفرانہ کا بیان ہے۔ تمثیل تافہا و کسب میں یہاں بھی شبہ کی جانب کی جارہی ہے۔

وَبَقُولِهِ تَعَالَى وَكُوفُوا اللَّهَ الَّذِي هَبَّ رُسُوحَهُمْ وَأَكْبَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْ تَعْلَمَ جَعَلَ لَهُم
السمع والابصار ليتوصلوا بها إلى العبدى والقلوب ثم انهم صرّوا إلى الضطوط العاجلة
وسدّوها عن الفوائد الأجلّة ولو شاء الله لجعلهم بالحالة التي يجعلونها ذاتة على ما يشاء
قدى۔

ترجمہ ۱۔ اور اللہ تعالیٰ نے رُسُوح کو اپنے فرمان و عورت اور اللہ ذہب بمعصم و ابصار ہم سے اس بات پر
متنبہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کو گمان اور آنکھیں دین تو اس لئے تفسیر کران کے وسیلے سے ہدایت
اور صلاح تک پہنچائیں۔ پراہنوں نے ان کو غریبی نامہ دل کے حاصل کرنے میں مہم کیا اور آخرت میں سفلے والے
فوائد سے باز رکھا اور اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو ان منافقین اس حالت پر رکھتا جس پر وہ لوگ خود کو رکھ
رہے تھے کیونکہ خطا میں پیر کو پہلے ہی پر قیاد ہے۔

دفعہ ۲۔ گذشتہ منافقین، ان کا کفر آمیز ایمان اور ضلّاج اور وہ نفاق جو مومنین کے خلاف ہے سمجھنے کے لئے
اختیار کیا گیا تھا اور ان کے کھٹکے وقت ان کا تجرّد جانا اور ان کا سو جو روح میں نہ پڑنا اور کیا کریں اور کیا
نہ کریں۔

اسی طرح جانب مشرق میں ہیں چار چیزیں ہیں۔
۱۔ اصحاب صلیب۔ ۲۔ بارش جس میں اندھیراں گرجے اور بجلی ہے۔ ۳۔ کلمات کفر کے انگلیاں لڑائی
میں دے لینا اور بجلی بجھنے وقت جمل پڑنا۔ اور اس کے عیب دیکھنے پر غصہ کر دہ جانا۔
۴۔ اولیٰ کو اول ثانی کو ثانی کے ساتھ کائنات کو اول اور ثانی کے ساتھ تفسیر دیدہ گئی جو زمانہ
کا تفسیر میں وہ مرتبہ ہے کہ جس طرح بارش کوئی نقبہ سفید سے سین بیب اس میں طاقت اور عدد و بقی
جس میں چیزیں آجاتی ہیں تو ان ضرر و سال بن جاتی ہے اسی طرح منافقین کا ایمان کوئی نقبہ ایک عود
چیز تھا لیکن ضلّاج و کفر کی آہن میں نے اسے ضرر و سال بنا دیا۔
۵۔ اور ثالث میں وہ تفسیر ہے کہ مسیح علیہ السلام کو مومنین نے سے بارش و کفر کے وغیرہ کے مصائب سے
کھلا نہیں بھیج سکتا۔ اسی طرح منافقین نفاق کے ذریعہ ان بلاؤں سے نجات نہیں پاسکتے جو خدا نے تقدّر
کر دی ہیں۔

تفسیر ۲۔ یہ آیت نے نکالا ہوا ایک نکتہ ہے جس کا حاصل بقول عبدالحکیم سیاح کوئی یہ ہے کہ لو شاء

اللہ رب العالمین الخ قولہ تعالیٰ ان اللہ علیٰ کل شیء قدير۔ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ احوال صیب کے حق میں وہ تمام چیزیں موجود تھیں جو ان کی سمیع و مبصر کے ذوال کو متعلق تھیں مگر اللہ تعالیٰ نے اپنے لطف و کرم سے ان کو نازل اور سلب نہیں کیا۔ تو گویا اس میں اس پر تنبیہ ہے کہ مبالغہ و تعسف کے حق میں وہ تلم بائیں موجود تھیں جن کا اتفاق تھا کہ ان کے قوی کو سلب کر لیا جائے۔ خلاصہ یہ کہ انہوں نے ان قوی کو ان کے مقصد و فیلح کے خلاف صرف کیا تھا جس سے ان کا ناقذ یا ہر یا مانت ہو جائے اور ناسک سے نعمت سلب کر لینی ایک عقلی تقاضا ہے۔ تو اگر خدا تعالیٰ پر اسے تو یقیناً سلب کر سکتا تھا مگر ہر شیء میں سلب کیا یہ صرف اس کی ہر بائی ہے۔ سو اسے روزی کے صرف کی بات یہی ہے۔

جبرائیل علیہ السلام نے فرمایا ہے۔ اے لقمہ پخت پر ہو گیا وادی
حیف صد حیف مخالف اس قدر لبرانی اور مستحق پر اثرات الخلق اس قدر نافرمانی
دوست را بہن نظر شد و دختر حیف من ہادی گویا ملی تو شد
اسی در مدہ لا شریک کا شکریں تر ہن سے ادا کردی جس سے مجھ زورہ نے مقدر کردہ ٹوٹی چوٹی چند
مسطح کیے کی توفیق دی اور اسے آج بروز دوشنبہ اس قدر جادری انسانی کو پائے تحصیل تک پہنچایا
اس کے بعد کا

تیسرا جبر بھی اسی کی توفیق پر ہے۔ ناظر رافعی سلم من المستطرح۔

بے ————— بالخ ————— یں